COMMENTAAR OP HET
OUDE TESTAMENT

*

EZECHIËL

COMMENTAAR OP HET OUDE TESTAMENT

ONDER REDACTIE VAN

Prof. Dr G. CH. AALDERS, Prof. Dr W. H. GISPEN
Prof. Dr J. RIDDERBOS

*

EZECHIËL

DOOR

Dr G. CH. AALDERS

KAMPEN

N.V. UITGEVERSMAATSCHAPPIJ J. H. KOK

1955

EZECHIËL

VERKLAARD

DOOR

Dr G. CH. AALDERS
Hoogleraar aan de Vrije Universiteit

I
Hfdst. 1—24



KAMPEN

N.V. UITGEVERSMAATSCHAPPIJ J. H. KOK

1955

INLEIDING

§ 1 *De persoon van den profeet*

Ezechiël, יחזקאל, gevormd door verbinding van אל met een vorm van het verbum חזק, is een naam die de betekenis moet hebben „God is sterk" of „God maakt (make) sterk". De profeet die dezen naam draagt is niet de enige: al komt de naam in het O. T. niet vaak voor, behalve de profeet (waarvan de naam in zijn boek alleen in de inleidende verzen, in 1 : 3, en in 24 : 27 genoemd wordt) is er nog een drager van dezen naam bekend: een van de 24 familiehoofden der priesters ten tijde van David (1 Kron. 24 : 16). De profeet wordt in 1 : 3 aangeduid als een „zoon van Buzi". Er komt geen andere בוזי in het O. T. voor; alleen vinden wij het gentilicium בוזי in het boek Job (Job 32 : 2, 6). En van den vader van Ezechiël is ons ook verder niets bekend. De appositie הכהן wordt terecht door de meeste verklaarders op Ezechiël en niet op zijn vader Buzi betrokken; in den regel heeft de ambtsaanduiding in soortgelijke gevallen betrekking op den persoon wiens naam het eerst wordt genoemd, men vgl. 1 Sam. 22 : 11; Jes. 37 : 2; 38 : 1; Jer. 21 : 1 (zie 2 Kon. 25 : 18); Zach. 1 : 1. Maar als de zoon priester was dan was de vader dit in elk geval ook. In een artikel van W. ZIMMERLI in het *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 1954, blz. 1—26 onder den titel *Die Eigenart der prophetischen Rede des Ezechiel,* wordt er op gewezen hoe het priesterschap van Ezechiël ook in de door hem gebezigde bewoordingen duidelijk aan den dag treedt: het gebruiken van sacrale wets-terminologie is volkomen begrijpelijk bij den priester die tot taak heeft het volk de Tora te doen kennen. Men lette op de talrijke contactpunten met de Pentateuchale wetgeving die ik in mijn *Oud-Testamentische Kanoniek,* blz. 112—114 in de profetie van Ezechiël heb naar voren gebracht, met name in de hfdst. 40—48. Reeds op zichzelf is het zeer verklaarbaar dat door Goddelijke openbaring het herstellingsvisioen van tempel en offerdienst juist aan een priester wordt te aanschouwen gegeven.

Toen de profetische roeping tot hem kwam bevond hij zich, gelijk 1 : 3 verder zegt, in het land der Chaldeeën, על־נהר־כבר. Vroeger meende men daaronder te moeten verstaan de rivier Chaboras, waarvan de naam in 2 Kon. 17 : 6; 18 : 11 en 1 Kron. 5 : 26 in den vorm חבור voorkomt. Dat kon onmogelijk juist zijn omdat hier de geografische indicatie „in het land der Chaldeeën" gebruikt wordt die naar een veel zuidelijker gebied wijst. Men nam daarom later aan, dat, in weerwil van het gebruik van de aanduiding נהר, aan een van de Babylonische kanalen te denken is, welke dienden voor de irrigatie van de laagvlakte in die omgeving, maar men kon den K e b a r niet identificeren.

Eind Mei 1893 was evenwel de Babylonische expeditie van de Universiteit van Pennsylvanië zo gelukkig in de ruïnen van Nippoer een vertrek bloot te leggen waarin zich een groot aantal kleitafeltjes bevonden, die het zakenarchief bleken te vormen van een handelsfirma uit die stad, en op één van die tafeltjes trof men den naam n a r o e k a b a r i aan. Deze tafeltjes dateren uit den tijd van Artaxerxes I (464—424 voor Chr.) en diens opvolger Darius II (423—405 voor Chr.). En daardoor is het ons mogelijk geworden den נחר־כבר te identificeren als een breed, bevaarbaar kanaal, dat bij Babel den Eufraat verlaat, in zuid-oostelijke richting door Nippoer gaat en ten slotte weer in den Eufraat uitmondt (men zie H. V. HILPRECHT, *The Babylonian expedition of the University of Pennsylvania* IX, Philadelphia 1898, speciaal blz. 28). Naar alle waarschijnlijkheid is de Kebar identiek met den tegenwoordigen S j a t t - e n - N i l (zie het art. *Chebar* van A. VAN DEURSEN in de *Bijbelse Encyclopaedie*).

De profeet bezat daar een eigen huis (blijkens 3 : 24; 8 : 1) en had ook zijn vrouw bij zich (vgl. 24 : 18). Zowel G. JAHN, *Das Buch Ezechiel auf Grund der Septuaginta hergestellt,* Leipzig 1905 als J. G. MATTHEWS, *Ezekiel,* Philadelphia 1939 verwijderen de vrouw uit den tekst door 24 : 18 voor het grootste deel of in zijn geheel voor glosse te houden, terwijl zij in 24 : 16 מחמד עיניך verstaan van Jeruzalem of van den tempel. Maar dit is pure willekeur. Zelfs ROBERT H. PFEIFFER, *Introduction to the Old Testament,* New York-London 1941, die overigens toch niet bizonder beducht is voor negatieve kritiek, zegt er van „such a drastic revision of the text is unwarranted".

Hij behoorde blijkbaar tot hen die in 597 voor Chr. met koning Jojachin naar Babel waren gedeporteerd. In verband daarmee staat dan ook dat de dateringen welke in het boek gegeven worden alle aan die deportatie georiënteerd zijn. Dat is reeds aanstonds het geval ten aanzien van het jaar waarin de profetische roeping tot hem kwam: het vijfde jaar der ballingschap van Jojachin (1 : 2), het jaar 593 voor Chr. En alle verdere dateringen zijn, al wordt het er niet telkens weer bij gezegd, van dezelfde tijdrekening te verstaan. Een tot dusver nog niet op te lossen raadsel vormt de vermelding van het dertigste jaar in 1 : 1. Er zijn allerlei pogingen gedaan om tot een verklaring te komen (zie in den commentaar de exegese van dit vers), maar tot een bevredigend resultaat hebben deze niet geleid. Men zal wel moeten aannemen, dat ook hier van een bepaalde tijdrekening is uitgegaan — aan het dertigste levensjaar van den profeet te denken wordt verboden door de bijvoeging van maand en dag —, maar welk het beginpunt van die tijdrekening moet zijn blijft nog steeds duister. Overigens is het wel waarschijnlijk dat de profeet bij zijn roeping zeker niet beneden de dertig zal geweest zijn: dat volgt reeds hieruit dat ook hij behoorde tot hen die voldoende belangrijk werden geacht om hen naar Babel weg te voeren. Ook uit 4 : 14, waar de profeet zegt, dat hij van zijn jeugd af tot op dat ogenblik zich nooit verontreinigd heeft, mag met reden worden afgeleid dat die jeugd al enigen tijd achter hem lag.

Opvallend zijn bij dezen profeet eigenaardige psychische ervaringen die hem bij het ontvangen van openbaringsvisioenen ten deel vielen, en bizonder ongewone dingen die tot de hem van Godswege bevolen symbolische handelingen behoorden. De visioenen zijn talrijker en uitgebreider dan bij andere

profeten (men zie hfdst. 1—3, het roepingsvisioen; hfdst. 8—11, een serie visioenen waarbij de profeet zich naar Jeruzalem verplaatst ziet; hfdst. 37, het visioen van een dal vol doodsbeenderen die weer tot levende mensen worden gevormd; en hfdst. 40—48, het grootse herstellingsvisioen); en tijdens die visioenen treden opmerkelijke gewaarwordingen van gehoor (1 : 24, 25; 3 : 12, 13; 10 : 5; 37 : 7), smaak (3 : 3) en gevoel (3 : 12, 14; 8 : 3; 11 : 1, 24; 37 : 1; 40 : 1; 47 : 3—5) op. Bij de symbolische handelingen trekt met name de aandacht, hoe de profeet gedurende een aantal dagen voortdurend eerst op zijn linker- en daarna op zijn rechterzijde moet liggen (4 : 4—8), hoe hij bij een andere gelegenheid zich een gat door den muur van zijn huis moet breken en daardoor naar buiten moet trekken met pak en zak als iemand die in ballingschap gaat (12 : 3—7), hoe hij ook bij het plotseling sterven van zijn vrouw geen enkel uiterlijk teken van rouw mag vertonen (24 : 16—18). Verder is er sprake van een zwijgen gedurende geruimen tijd (3 : 26; 24 : 27; 33 : 22). Op grond hiervan heeft men vaak aan pathologische toestanden en verschijnselen gedacht. Het eerst is het A. KLOSTERMANN geweest, die in een artikel getiteld *Ezechiel, ein Beitrag zu besserer Würdigung seiner Person und seiner Schrift* in *Theologische Studien und Kritiken* 1877, blz. 391—439, betoogd heeft dat wij bij dezen profeet met symptomen van ziekte zouden te doen hebben; en hij heeft daarmee bij vele beoefenaars van de Oud-Testamentische wetenschap instemming gevonden. Toch kan dit onmogelijk juist zijn. Immers, indien de bedoelde verschijnselen geheel of gedeeltelijk uit een ziekelijken toestand zouden te verklaren zijn, zou men bij den profeet een geval van ernstige storing in het zenuwstelsel en van kennelijke krenking der geestvermogens moeten aannemen. En daartegen is juist van medische zijde krachtig verzet aangetekend. Er is in het gehele boek van den profeet geen enkele indicatie voor de aanwezigheid van geestesstoornis, zoals wordt aangetoond in een artikel van DIECKHOFF, *Der Prophet Ezechiel,* in het *Zeitschrift für Religionspsychologie, Grenzfragen der Theologie und Medizin* 1908, blz. 193—206. Maar ook exegetisch is op de veronderstelling van KLOSTERMANN e. a. ernstig kritiek te oefenen. Het is apert in strijd met den tekst in het voortdurend liggen op een bepaalde zijde, dat vooral als argument voor het pathologische dienst moet doen, iets anders dan een vrije handeling van den profeet te zien; gedurende dienzelfden tijd had hij op Goddelijk bevel ook andere dingen te doen: hij moest zich voedsel bereiden, uit verschillende ingrediënten bestaande, die hij zich uit den aard der zaak ook telkens had te verschaffen; hij moest ze afwegen, tot brood kneden en op een vuur van gedroogden rundermest bakken, en bij porties nuttigen. Daaruit blijkt ten stelligste dat wij het op één zijde liggen zeker niet in den strengsten zin als onbeweeglijk en onafgebroken hebben te denken, waardoor het pathologisch verschijnsel van de katatonie beslist uitgesloten is te achten. Wel heeft KLOSTERMANN a. a. blz. 422 gemeend aan de hulp van Ezechiëls vrouw te mogen denken, maar exegetisch is daarvoor geen enkele grond. Men vergelijke ook mijn *De profeten des Ouden Verbonds,* Kampen 1918, blz. 103—107. Exegetisch is het ook niet juist het „zwijgen" van den profeet als een tijdelijk onvermogen tot spreken of een zeker mutisme te interpreteren. De tekst leert, dat dit „zwijgen" bedoeld is als een niet als profeet spreken, omdat Jahwe hem geen

openbaring schenkt. Daardoor kan hij zijn volksgenoten „niet tot een bestraffer wezen", maar wanneer Jahwe weer „tot hem spreken zal", dan zal Hij zijn „mond openen" en dan zal Ezechiël tot zijn medeballingen kunnen zeggen: כה אמר אדני יהוה (3 : 26, 27). Geheel in overeenstemming daarmee is de mededeling van 33 : 22 dat het zwijgen van den profeet, dat den laatsten tijd van het beleg van Jeruzalem, na den plotselingen dood van zijn vrouw, zo kenmerkend is geweest (zie 24 : 27), bij de komst van het bericht aangaande den val der stad een einde neemt doordat „de hand des HEEREN op hem is", een uitdrukking die bij Ezechiël altijd dient om de openbaringsactie aan te duiden (1 : 3; 3 : 14, 22; 8 : 1; 37 : 1; 40 : 1); dan „opent Jahwe zijn mond" en kan hij weer als profeet spreken. Voor een uitvoeriger behandeling raadplege men mijn artikel *Leed de profeet Ezechiël bij tusschenpozen aan onvermogen tot spreken?* in het *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* XXIII, blz. 481—491.

GEORG FOHRER, *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel*, Berlin 1952, blz. 253 komt dan ook tot de conclusie dat „von verschiedenem Standpunkt aus mit durchschlagenden Gründen nachgewiesen" is, dat er van een pathologischen trek in het leven van den profeet geen sprake is. Daartegen „sprechen medizinische Gründe, das Ergebnis der Untersuchung der verschiedenen Ezechieltexte und das gesamte Charakterbild des Propheten".

Of het nu anderzijds juist is, wat FOHRER t. a. p. zegt, dat de bedoelde verschijnselen als symptomen van e k s t a s e zijn te verklaren, is niet zo zeker. FOHRER, die in tegenstelling tot anderen zoals GUNKEL en HÖLSCHER (zie *De profeten des Ouden Verbonds*, blz. 43) het voorkomen van ekstase bij de „Schriftpropheten" in het algemeen van geringe betekenis acht, is van oordeel dat juist bij Ezechiël de ekstase „eine wichtigere Rolle spielt"; in de uitdrukkingen waarin gewag wordt gemaakt van de יד־יהוה ziet hij de aanduiding van het intreden van den toestand van ekstase; ook de רוח speelt volgens hem een rol in de ekstase; in het „vallen op het aangezicht", het „verstommen", en met name in de zeven dagen durende „verbijstering", door hem gequalificeerd als „innere Erstarrung" (3 : 15), ziet hij duidelijke aanwijzingen voor de ekstase (a. w. blz. 251). Maar een nauwgezet onderzoek van de betekenis der in aanmerking komende termen leert, dat er geen genoegzame grond is om bepaald aan een ekstatischen toestand te denken. Het zou te ver voeren hier in den brede op het verschijnsel der ekstase in te gaan. Het woord kan in ruimeren en in meer specifieken zin worden gebezigd, en in den laatsten zin (waarom het hier dan eigenlijk gaan moet) duidt het aan een psychische situatie waarin men, in volledig klaar-wakenden toestand, zich geheel anders gevoelt dan gewoonlijk, als het ware buiten zijn gewone persoonlijkheid getreden is. Nu is het ongetwijfeld waar, dat het ontvangen van Goddelijke openbaring zoals die bij de profeten plaats had, iets zeer bizonders is, maar dat daarbij, zelfs als er visioenen optreden, met eigenaardige smaak-, gevoels- en bewegingsgewaarwordingen gepaard gaande, aan een toestand van ekstase te denken zou zijn, waarin de profeet zich als het ware een gans andere persoonlijkheid zou voelen, is uit de gebezigde zegswijzen niet af te leiden. De uitingen die de profeet tijdens een visioen doet horen (zie bv. de klachten in 9 : 8 en 11 : 13) wijzen allerminst op een treden buiten zijn gewone persoonlijkheid. En affectvolle verschijnselen, als het overweldigd ter aarde neerzinken (1 : 28;

3 : 23; 9 : 8; 43 : 3; 44 : 4) of zelfs het zeven dagen lang in „verbijstering" verkeren (3 : 15) zijn niet noodzakelijk als symptomen van ekstase te verklaren. En wat het „verstommen" aangaat, als men dit naar de textuele gegevens op de juiste wijze als het niet met het profetisch woord optreden interpreteert (zie boven), is daarin allerminst een verschijnsel van ekstase te zien.

De visioenen als openbaringsmiddel, ook bij andere profeten voorkomende (zie 1 Kon. 22 : 19—22; Jes. 6; Jer. 1 : 11—13; 24 : 1—3; Am. 7 : 1—9; 8 : 1—3; 9 : 1—6; Zach. 1 : 7—17, 18—21; 2 : 1—5; 3 : 1—10; 4 : 1—14; 5 : 1—4, 5—11; 6 : 1—8), mogen bij Ezechiël iets talrijker en uitgebreider zijn, maar van een essentieel verschil is toch eigenlijk geen sprake; van een bizondere gevoelsgewaarwording gewaagt ook Jesaja in 6 : 7. Symbolische handelingen worden door de profeten in opdracht van hun Zender volvoerd en dragen meermalen een zeer opvallend karakter: men denke aan het optreden van Ahia den Siloniet die het nieuwe kleed dat hij aan heeft in twaalf stukken scheurt om er tien van aan Jerobeam te geven (1 Kon. 11 : 29—31), of aan Jesaja, die drie laar lang ongekleed (d. i. zonder opperkleed) door de straten van Jeruzalem loopt (Jes. 20 : 3). Het huwelijk van Hosea is zeker niets minder ingrijpend dan Ezechiëls nalaten van alle uiterlijk rouwbetoon bij het plotseling sterven van zijn vrouw (24 : 16—18). Waar het op aankomt is, dat Ezechiël openbaringen van God heeft ontvangen om die in woorden of door zinnebeeldige handelingen aan zijn volksgenoten bekend te maken.

Hoe lang hij zijn profetische taak vervuld heeft kunnen wij niet precies zeggen. Wel weten wij dat hij het grote herstellingsvisioen van hfdst. 40—48 ontvangen heeft in het 25e jaar van zijn ballingschap, in het veertiende jaar na den val van Jeruzalem (40 : 1). Toch was dit niet de laatste van de hem geschonken openbaringen: nog in het 27e jaar, het jaar 570 voor Chr., heeft hij een profetische boodschap te verkondigen gehad (29 : 17). Dit is de jongste gedateerde profetie in zijn boek. Of er onder de niet gedateerde zijn die nog later vallen vermogen wij niet uit te maken. Evenmin is ons iets bekend omtrent het tijdstip van zijn dood. Maar in elk geval heeft hij gedurende meer dan twintig jaren als nabi de mond Gods mogen zijn.

§ 2 *Tijd en arbeidsveld van den profeet*

De tijd van den profeet kan gekarakteriseerd worden als die van „the decline and fall" van het koninkrijk Juda. Wij zullen voor vast mogen aannemen dat hij onder de regering van koning Josia (638—608 voor Chr.) geboren is, en dat hij diens reformatie in zijn 18e regeringsjaar al wel bewust heeft medegemaakt. Wij vinden in zijn profetieën, anders dan in die van Jeremia (vgl. Jer. 11 : 1—14), geen spoor van enige herinnering aan die veelbetekenende gebeurtenis; maar dit is ook zeer goed verklaarbaar doordat hij eerst op een veel later tijdstip tot profeet geroepen is. In 608 vond Josia in den slag bij Megiddo den dood, en zijn jongste zoon Joahas beklom den troon, echter om reeds na drie maanden door den Egyptischen Farao Necho te worden afgezet en vervangen door zijn ouderen broeder Eljakim die toen van Necho den naam Jojakim ontving (2 Kon. 23 : 34). Daarmee werd Juda een vazalstaat van Egypte, hoewel niet voor langen tijd, want in den weldra volgenden

strijd tussen Egypte en de nieuw opgekomen neo-Babylonische of Chaldese macht moest Egypte het onderspit delven: in 605 kwam het tot een beslissend treffen tussen de Egyptische troepen en de Chaldese strijdmacht onder Nebukadnezar bij Karchemis aan den Eufraat, waar Egypte de nederlaag leed, en dit had ten gevolge dat Juda van meester moest verwisselen en nu een vazalstaat van Babel werd. Jojakim (van 608—597 voor Chr.) was met deze verandering niet ingenomen, hij had zijn kroon aan Egypte te danken en bleef geneigd het oog naar het oude rijk der Farao's te richten. Na drie jaren deed hij een poging om, in vertrouwen op en vermoedelijk niet zonder ruggespraak met Egypte, het Babylonische juk af te werpen (2 Kon. 24 : 1). Voorlopig vergenoegde zich Nebukadnezar er mee enkele voorposttroepen met de strijdkrachten van de kleinere nabuurstaten Aram, Moab en Ammon tegen den brutalen rebel in het veld te zenden (2 Kon. 24 : 2), die Juda blijkens Jer. 12 : 7—17 ongenadig hebben geteisterd. Later trok de Babylonische heerser zelf met een leger tegen Jeruzalem op, maar toen was Jojakim reeds overleden en opgevolgd door zijn zoon Jojachin. Deze waagde het niet ernstigen tegenstand te bieden en gaf zich al heel spoedig met de koningin-moeder en zijn voornaamste staatsdienaren aan Nebukadnezar over; hij werd met deze en met de belangrijkste schatten van tempel en paleis, alsmede met een aantal voor de weerbaarheid van Juda meest waardevolle personen naar Babel gevoerd. Het was bij deze gelegenheid dat ook Ezechiël werd gedeporteerd. Tot koning over Juda werd toen door Nebukadnezar aangesteld Mattanja, een veel jongere broer van Jojakim, die daarbij, evenals Jojakim vroeger, een anderen naam ontving, en wel dien van Zedekia (2 Kon. 24 : 17). Deze heeft daarbij onder aanroeping van den naam van Jahwe den eed van trouw aan Nebukadnezar afgelegd (17 : 13, 16), maar, vermoedelijk daartoe aangezet door de nieuwe rijksgroten die de plaats van de gedeporteerde machthebbers hadden ingenomen, heeft hij zich niet ontzien zich aan eedbreuk schuldig te maken, wat hem in de profetie als een zeer ernstige grief wordt aangerekend (17 : 19—21). Ook hij zocht evenals indertijd zijn broer Jojakim steun bij Egypte (zie 17 : 15). De kleinzoon van Necho, Hophra (588—569 voor Chr.), scheen zich ten doel gesteld te hebben het voorbeeld van zijn grootvader te volgen en een poging te willen doen om het Syrische kustland in zijn macht te krijgen. Maar hij was tegen de macht van het jonge neo-Babylonische rijk niet opgewassen, en, zoals reeds Ezechiël moest profeteren (17 : 17), van de hulp die Zedekia van hem verwachtte kwam niets terecht. Nebukadnezar greep nu onmiddellijk en met grote kracht in: persoonlijk sloeg hij het beleg voor Jeruzalem, en de stad werd na een verbitterden tegenstand van anderhalf jaar ingenomen en aan de vlammen prijsgegeven. Zedekia zelf trachtte nog met de hem ter beschikking staande troepen te ontkomen, maar werd achterhaald, naar het hoofdkwartier van Nebukadnezar in Ribla gebracht, en op gevoelige wijze voor zijn trouweloosheid gestraft: zijn zonen werden voor zijn ogen gedood, daarna werden hem de ogen uitgestoken en werd hij, met twee koperen ketenen geboeid, als gevangene naar Babel gebracht (2 Kon. 25 : 4—7), waar hij naar het woord van den profeet zou sterven (12 : 13; 17 : 16). Er volgde thans een tweede deportatie, die alleen een deel van de arme bevolking in het land overliet. Daarmee was aan het bestaan van Juda een einde gekomen; het armzalig over-

schot werd onder de hoede gesteld van Gedalja, die al spoedig op lafhartige wijze werd vermoord, waarna de achtergeblevenen uit vrees voor de Chaldese wraak de wijk namen naar Egypte (2 Kon. 25 : 22—26).

Onder de ballingen die met Jojachin in 597 naar Babel waren gevoerd, en tot wie hij ook zelf behoorde, vond nu Ezechiël zijn arbeidsveld, eerst om hun den volledigen ondergang van Juda aan te kondigen en hun alle ongegronde verwachtingen uit de hand te slaan, daarna, toen de slag gevallen was, om hun in den naam Gods nog een boodschap van troost en herstel te brengen. Maar sedert het jaar 1931 zijn dienaangaande andere voorstellingen opgekomen, alsof het arbeidsveld van den profeet niet in Babel zou gelegen hebben of althans slechts gedeeltelijk. Zo heeft JAMES SMITH, *The book of the prophet Ezekiel,* Londen 1931, een theorie verkondigd die èn ten aanzien van het arbeidsveld èn ook ten aanzien van den tijd van den profeet geheel van het boven gezegde afwijkt. Volgens deze theorie zou hij niet uit Juda, maar uit het Tienstammenrijk afkomstig geweest zijn; in het jaar 734 voor Chr. zou hij deel hebben uitgemaakt van hen die door Tiglat-Pileser uit Noord-Israël waren weggevoerd (zie 2 Kon. 15 : 29), en aanvankelijk zou hij onder zijn medeballingen werkzaam geweest zijn, maar in het dertigste jaar na den val van Samaria (zo wordt het onverklaarbare 30e jaar van 1 : 1 opgevat), d. w. z. in het jaar 691 voor Chr. zou hij naar Palestina zijn teruggekeerd en daar tijdens Manasse oppositie hebben gevoerd tegen de Jeruzalemse priesterschap en haar cultus. Een andere voorstelling wordt geboden door V. HERNTRICH, *Ezechielprobleme,* Giessen 1932, die de figuur van den profeet niet naar een anderen tijd wil verplaatsen, maar wel aanneemt dat het terrein van zijn werkzaamheid niet in Babylonië doch in Jeruzalem gelegen was; hij zou daar geprofeteerd hebben tussen 593 en 586 voor Chr., en zijn geschrift dat in hoofdzaak te vinden is in hfdst. 1—37, zou door een lateren exilischen redactor zijn omgewerkt en in een Babylonisch gewaad gestoken, waarbij met name hfdst. 40—48 geheel aan dien redactor zouden te danken zijn. HERNTRICH heeft met zijn theorie bij verscheidene onderzoekers nogal ingang gevonden, o. a. bij PFEIFFER, *Introduction to the Old Testament,* blz. 536—541 en in gewijzigden vorm bij MATTHEWS, *Ezekiel.* Weer een andere voorstelling vinden we bij W. O. E. OESTERLEY and THEODORE H. ROBINSON, *An introduction to the books of the Old Testament,* London 1934, blz. 328: Ezechiël zou zijn werkzaamheid begonnen zijn in Jeruzalem kort na Jojakims rebellie tegen Nebukadnezar, maar in 597 voor Chr. zou hij als balling naar Babylonië gevoerd zijn en daar aan zijn reeds geschreven profetieën, die den val der stal voorzegden, nog toezeggingen van herstel hebben toegevoegd, waarbij het dan niet met zekerheid zou zijn uit te maken of dat nog vóór dan na 586 is geschied. Later zouden Ezechiëls profetieën in handen zijn gekomen van een zijner geestverwanten die ze in zulk een vorm uitgaf, dat het den schijn kreeg alsof alles in Babylonië was te boek gesteld. Dit denkbeeld van een tussen Jeruzalem en Babylonië gedeeld arbeidsterrein is ook overgenomen door BERTHOLET, *Hesekiel* (in het *Handbuch zum A. T.),* Tübingen 1936, door PAUL AUVRAY, *Ezéchiel* (in de serie *Temoins de Dieu*), Paris 1947, en *Ezéchiel* (in *La Sainte Bible*), Paris 1949, door A. VAN DEN BORN, *De historische situatie van Ezechiël's profetie,* Leuven 1947, door H. WHEELER ROBINSON, *Two Hebrew prophets,* London

1948, en door JEAN STEINMANN, *Le prophète Ezéchiel,* Paris 1953. Bij de theorie van SMITH behoeven wij ons verder niet op te houden: zij is te fantastisch om serieus te worden overwogen. Maar ten aanzien van het denkbeeld dat Ezechiël zijn missie geheel of gedeeltelijk in Palestina zou hebben volvoerd dienen wij ons toch wel nader rekenschap te geven van de waarde der argumenten waarop het steunt. Het zijn in hoofdzaak de volgende. In 3 : 4 leest men een opdracht om zich tot Jeruzalem en de Judeeërs te richten, een opdracht waaraan de profeet niet ongehoorzaam kan geweest zijn. En verschillende gegevens zouden er ook op wijzen dat hij daar inderdaad w a s, zoals de dood van Pelatja (11 : 13) en de wetenschap van het tijdstip waarop de belegering van de stad een aanvang nam (24 : 1, 2). Als in 5 : 2 staat dat hij een derde deel van zijn hoofd- en baardhaar midden in de stad met vuur moet verbranden, moet hij dat werkelijk in Jeruzalem ten uitvoer gelegd hebben. Terwijl ook een verwijt als in 20 : 31 wordt uitgesproken niet tot de ballingen kan gericht geweest zijn maar aan de Jeruzalemmers moet voor de voeten geworpen zijn. Deze argumenten kunnen evenwel alleen dienst doen om daarop de veronderstelling van een reëel verblijf in Jeruzalem te funderen, wanneer men al wat uitdrukkelijk naar Babylonië wijst (zoals 1 : 1—3; 3 : 15; 3 : 23; 10 : 15, 20, 22; 11 : 24 vv.) voor toevoegsels of wijzigingen van een latere hand verklaart. Daarvoor is echter geen wezenlijke grond. FOHRER, *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel,* blz. 213 wijst er terecht op, dat het volkomen onverklaarbaar is hoe het bericht omtrent Ezechiëls roeping in 1 : 1—3 : 15 in dezen vorm door den arbeid van een latere hand tot stand zou gekomen zijn. Bovendien komt men met het elimineren van de rechtstreekse verwijzingen naar Babel niet klaar; er zijn ook indirecte aanduidingen dat het arbeidsterrein van den profeet niet in Palestina lag, zoals de bedreiging tegen de valse profeten dat zij „in het land Israëls niet zullen komen" (13 : 9), een duidelijk bewijs dat zij zich op het moment dat de profetie zich tot hen richtte daar niet bevonden, of de qualificatie van den tempel als object van het zielsverlangen van Ezechiëls hoorders (24 : 21, 25), eveneens een onmiskenbaar bewijs dat zij op dat tijdstip ver van den tempel verwijderd waren. Het spreken tot Jeruzalem en de Judeeërs behoeft helemaal niet te veronderstellen, dat de profeet zich daadwerkelijk in Jeruzalem of Juda bevond; hij spreekt ook op tal van plaatsen vreemde volken toe (bv. 25 : 2 vv.; 27 : 2 vv.; 28 : 2 vv., 11 vv.; 31 : 2 vv.; 32 : 2 vv.; 35 : 2 vv.), zonder dat daaruit moet worden geconcludeerd, dat hij zich metterdaad in Ammon, Tyrus, Egypte of Edom bevonden heeft. Wij hebben dan te doen met de redefiguur der a p o s t r o p h e. Bovendien is te bedenken, dat heel het volk een eenheid is, en dat de profeet derhalve in zijn mede-exulanten zich tot heel dat volk richten kon. Den dood van Pelatja kan hij in visionairen toestand hebben waargenomen en insgelijks kan hij door Goddelijke openbaring geweten hebben op welken dag de belegering van Jeruzalem begon. Als men de mogelijkheid daarvan betwijfelt, moet men echter niet van een wetenschappelijk argument spreken. Ten aanzien van deze dingen gaat het er eenvoudig om of men het getuigenis van den profeet, dat hij wezenlijke openbaringen Gods heeft ontvangen, al dan niet gelooft; G. A. COOKE, *A critical and exegetical commentary on the book of Ezekiel,* Edinburgh 1936, zegt op blz. VI van de *Preface* ronduit: „We may start with

minds made up against allowing supernatural influence under any form, or we may believe in the action of the divine Spirit upon the human: we shall arrive at different results." Wat betreft de stad in 5 : 2, dat is blijkens den gehelen context niet de werkelijke stad Jeruzalem, maar het model van de stad dat de profeet op de klei-tablet heeft aangebracht (naar 4 : 1); en het verwijt in 20 : 31 doelt wel op praktijken die in Jeruzalem in zwang waren, maar raakt ook de ballingen, wier mentaliteit geheel dezelfde is als die van de Jeruzalemmers. Er is dus werkelijk geen gegronde reden om aan de realiteit van Babylonië als arbeidsveld van den profeet te twijfelen. Het verdient ook de aandacht, dat het niet wel te verklaren zou zijn hoe men er toe had kunnen komen het zo unieke feit van het optreden van een profeet buiten het heilige land te fingeren, als het niet een onbetwistbare realiteit was geweest (zie HARRY M. ORLINSKY, *Where did Ezekiel receive the call to prophesy?* in het *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* CXXII (1951), blz. 35). FOHRER a. w. blz. 207—209 betoogt nog dat de uitdrukking „wederspannig huis" waarmee de hoorders van Ezechiëls profetie zo herhaaldelijk worden aangeduid alleen maar op de gedeporteerden betrekking kan hebben, en niet, zoals vaak gemeend wordt, op de bewoners van Juda en Jeruzalem. De „wederspannigheid" bestaat namelijk in het niet willen luisteren naar het door den profeet verkondigde woord van Jahwe (2 : 5, 7; 3 : 27; 12 : 2); het gaat niet om afval van Jahwe en een zich overgeven aan afgoderij, zoals in Jeruzalem. Daarom kan ook tot Ezechiël in 2 : 8 gezegd worden, dat hij niet „weerspannig" moet zijn zoals zij, en gehoorzaam aan het bevel van Jahwe de boekrol moet opeten. Wanneer ook in 44 : 6 de Israëlieten als „weerspannigen" worden gequalificeerd in verband met de gruwelen die zij vroeger in den tempel hebben bedreven, is dit geen tegen-instantie, omdat we dan te doen hebben met een profetie die in elk geval al jaren na de katastrofe van 586 is uitgesproken.

§ 3 *Het boek van den profeet*

Het boek Ezechiël vormt een deel van de נביאים אחרונים, en neemt daarin volgens de Gemara op het Talmoed-traktaat *Baba Bathra* 14 b de tweede plaats in, tussen Jeremia en Jesaja. Als motief voor deze rangschikking, ondanks het feit, dat Jesaja chronologisch anterieur is aan Jeremia en Ezechiël, wordt daarbij opgegeven, dat het boek der Koningen eindigt met de verwoesting van stad en tempel, waarop aansluit Jeremia waarin uitsluitend van „verwoesting" sprake zou zijn, vervolgens Ezechiël dat met verwoesting begint en met een belofte van troost eindigt, en ten slotte Jesaja, met uitsluitend beloften van troost. Deze zelfde volgorde vinden we ook bij MOZES MAIMONIDES (Rambam, d. i. Rabbi Mosje ben Maimoen, 1135—1204) in zijn *Sepher Torah* VII, 15. De Masoreten echter hebben de volgorde: Jesaja, Jeremia, Ezechiël, die ook in de meeste, en althans in de oudste en beste handschriften wordt aangetroffen.

Gemeenlijk hebben de profetische boeken een opschrift (men zie Jes. 1 : 1; Jer. 1 : 1—3; Hos. 1 : 1; Joël 1 : 1; Am. 1 : 1; enz.). Dat ontbreekt bij Ezechiël: hier begint het boek onmiddellijk met een mededeling van den profeet zelf dat hij op een bepaalden tijd en op een bepaalde plaats Goddelijke

openbaringsvisioenen ontving (1 : 1). Maar eigenaardig is, dat daarna in vs 2 en 3 over hem in den derden persoon gesproken wordt, wat overigens nergens in het gehele boek geschiedt, ook niet in 24 : 24, waar we te doen hebben met de weergave van een woord Gods over zijn persoon. Dit heeft aanleiding gegeven tot allerlei gevarieerde theorieën (men zie de exegese in den commentaar ter plaatse). Voor de hand ligt echter wel, dat vs 2 en 3 zijn van de hand van iemand die de editie van het boek verzorgde en daaraan een aanwijzing van den auteur wilde toevoegen. Dat deze dit juist aldus gedaan heeft, zou misschien op deze wijze te verklaren zijn: omdat de profeet zelf reeds met een vrij uitvoerige aanduiding van tijd en plaats begonnen was, maar waarin juist zijn naam ontbrak, gaf hij dien naam in een aanvulling op de reeds geboden aanduiding, aanknopend bij de datering, met een nadere tijdsbepaling: het vijfde jaar der ballingschap van Jojachin; ten einde aldus te doen uitkomen wie de profeet was die van de door hem ontvangen openbaring in vs 1 was begonnen te spreken. Dit is slechts een gissing, die ik in den commentaar ter plaatse met alle bescheidenheid waag naar voren te brengen.

Langen tijd is men — anders dan bij Jesaja en Jeremia — vrij algemeen overtuigd geweest dat het boek in zijn geheel werkelijk van den profeet zelf afkomstig was. Wel wilde R. KRAETZSCHMAR, *Das Buch Ezechiel,* Göttingen 1900 een dubbele textuele overlevering aannemen, een kortere (die van den profeet in den derden persoon sprak, waarvoor echter al heel weinig grond is, zie boven) en een langere waarin Ezechiël zelf aan het woord is; die echter beide als authentiek zijn te beschouwen, maar later door een redactor tot één geheel verwerkt zouden zijn (zie de *Einleitung* blz. XIII). Intussen zijn er in de laatste jaren van verschillende zijden bedenkingen van meer ingrijpenden aard naar voren gekomen. De eerste die zijn bezwaren formuleerde was G. HÖLSCHER, *Hesekiel, der Dichter und das Buch,* Giessen 1924. Hij houdt alleen de zuiver dichterlijke bestanddelen voor echt, en het gevolg is, dat er van het gehele boek niet meer dan 170 verzen overblijven die werkelijk aan Ezechiël worden toegekend. En een overeenkomstig standpunt is ingenomen door W. A. IRWIN, *The problem of Ezekiel,* Chicago 1943, die een getal van 250 verzen aan Ezechiël wil toeschrijven. Veel verder gaat de kritiek welke geleverd is door CHARLES CUTLER TORREY. Hij ziet in Ezechiël eenvoudig een puur gefingeerde persoonlijkheid, en in het boek een pseudepigrafisch geschrift van omstreeks 230 voor Chr. De auteur zoekt daaraan den schijn te geven dat het onder Manasse geschreven was, terwijl nog later een redactor het weer zou hebben geretoucheerd met de bedoeling het in Babylonië te localiseren. Deze mening lanceerde TORREY het eerst in het kort in zijn *Ezra studies,* Chicago 1910, blz. 288, en vervolgens in een bijdrage *Alexander the Great in the Old Testament prophecies* in het „Festschrift" voor KARL MARTI (*Vom Alten Testament,* KARL MARTI *zum 70 Geburtstag gewidmet und herausgegeben von* KARL BUDDE, Giessen 1925), blz. 284; hij werkte haar breder uit in zijn *Pseudo-Ezekiel and the original prophecy,* New Haven 1930. We kunnen dergelijke beschouwingen niet anders dan als „hypercritiek" qualificeren (zie ook TH. C. VRIEZEN, *Oud-Israëlietische Geschriften,* Den Haag 1948, blz. 176; PFEIFFER, *Introduction to the Old Testament,* blz. 531); en vooral de opvatting van TORREY, die FOHRER, *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel,* blz. 11 een „von

Unwarscheinlichkeiten strotzende" noemt, heeft scherpe bestrijding uitgelokt, met name door SHALOM SPIEGEL, *Ezekiel or Pseudo-Ezekiel?* in *Harvard Theological Review* 1931, blz. 245—321. Toch heeft die opvatting nog wel bij enkelen weerklank gevonden, als bij M. BURROWS, *The literary relations of Ezekiel,* Philadelphia 1925, en bij G. DAHL, *Crisis in Ezekiel research,* in *Quantulacumque, studies presented to* KIRSOPP LAKE, London 1937, blz. 265—284. En ook anderen hebben het gewaagd het boek Ezechiël in een heel anderen tijd te plaatsen dan waarin het zichzelf kennelijk plaatsen wil. Zo heeft NILS MESSEL, *Ezechielfragen,* Oslo 1945 de voorstelling ontwikkeld, dat de profetieën die het boek bevat niet gericht zouden zijn tot ballingen, maar tot hen die teruggekeerd waren uit de ballingschap, en omstreeks 400 voor Chr. zouden moeten gedateerd worden. Een redactor zou nog een vijftig jaar later er aan gewerkt hebben, maar door beiden, den originelen auteur en den redactor, zou de fictie gebruikt zijn alsof de woorden in de ballingschap gesproken waren. En LAURENCE E. BROWNE, *Ezekiel and Alexander,* London 1952, heeft het boek verplaatst naar den tijd van Alexander den Grote; de daarin genoemde jaren van de ballingschap van Jojachin zouden slechts een camouflage zijn en in werkelijkheid moeten worden opgevat als de jaren der deportatie van een aantal Joden naar Hyrcania in de nabijheid van de Kaspische Zee onder Artaxerxes III Ochus (358—338 voor Chr.), een deportatie die BROWNE stelt in 344 of 343 voor Chr. Terwijl ook VAN DEN BORN, in afwijking van het oorspronkelijk door hem ingenomen standpunt (zie § 2, blz. 11) thans geneigd is het boek Ezechiël voor een pseudepigrafisch geschrift te houden uit den tijd van Ezra-Nehemia (*Ezechiël uit de grondtekst vertaald en uitgelegd,* Roermond-Maaseik 1954, blz. 9). Geïnspireerd door het voorbeeld van A. FEUILLET die in een artikel *Les sources du Livre de Jonas* in de *Revue Biblique* 1947, blz. 161—186 meende te kunnen aantonen dat het boek Jona berust op materiaal uit andere Bijbelse bronnen, doet hij een poging om ook het boek Ezechiël tot ouder materiaal uit het O. T. te herleiden, en, daar dit materiaal voor een deel van lateren datum zou zijn dan den tijd waarin de profeet volgens het boek zelf geleefd en gearbeid heeft, zou dan wel aan een pseudepigrafisch geschrift te denken zijn (aldus in een artikel in *Studia Catholica* 1953, blz. 94—104 onder den titel *Ezechiël — pseudo-epigraaf?).* Over de opvattingen van MESSEL en BROWNE behoeft hier niets naders te worden gezegd, zij vallen onder hetzelfde oordeel als het werk van TORREY. Maar van de poging van VAN DEN BORN moet worden opgemerkt dat het in de eerste plaats bij gelijkheid of overeenkomst van uitdrukkingen buitengemeen moeilijk en in den regel zelfs onmogelijk is om te beslissen waar de prioriteit ligt, en ten tweede dat de naar voren gebrachte gegevens dikwijls in bestanddelen van het O. T. te vinden zijn waarvan de datering zelf een zaak van dispuut is. Wanneer VAN DEN BORN bovendien nog zegt, dat het literaire genre der pseudepigrafie ook in de geïnspireerde Bijbelse literatuur niet zelden werd beoefend, is dit meer dan hij in gemoede verantwoorden kan. De voorbeelden die hij noemt zijn allerminst bewijzend: het boek der Wijsheid behoort tot de Apokriefe boeken die alleen door R.-Katholieken als geïnspireerde Bijbelse literatuur worden erkend; verschillende Pentateuchale wetten die Mozes in den mond worden gelegd zijn zeker niet aan Mozes te ontzeggen; de in de

LXX tot uiting komende neiging steeds meer Psalmen aan David toe te schrijven is geen grond om van een beoefening der pseudepigrafie in de geinspireerde Bijbelse literatuur te spreken. Het enige voorbeeld waarop hij zich met een schijn van recht zou kunnen beroepen: het boek De Prediker, is geen pseudepigrafisch geschrift, want de auteur, die zijn woorden aan den wijzen koning Salomo in den mond legt, laat tegelijkertijd zo duidelijk als maar mogelijk is uitkomen dat hij met dien koning niet identiek is (zie mijn *Oud-Testamentische Kanoniek*, blz. 344 vv.).

Ondanks deze onderscheiden pogingen om de echtheid van het boek Ezechiël geheel of gedeeltelijk te ontkennen, zal men met de meeste verklaarders aan de authenticiteit moeten vasthouden. Al wil dit niet zeggen, dat deze authenticiteit voor alle hoofdstukken en verzen wordt aanvaard. Het belangrijkste stuk waarvan de echtheid betwist wordt, is de profetie tegen Gog, hfdst. 38 en 39. Zelfs een overigens zo bezadigd geleerde als COOKE houdt deze hoofdstukken (met uitzondering nog van 39 : 21—29, welke verzen hij qualificeert als „a summary of Ezekiel's teaching" en een sluitstuk op de hfdst. 34—37) voor een later toevoegsel (*A critical and exegetical commentary on the book of Ezekiel*, blz. XXV en 407, vgl. ook blz. 422). De grond dien hij daarvoor aanvoert is, dat deze hoofdstukken „introduce an element foreign to the picture" omdat „they disturb the peace which has settled down upon the restored Israel"; maar daarom is het nog niet geoorloofd aan een inschuifsel van vreemde herkomst te denken. Waaraan zou men het recht kunnen ontlenen om te stellen dat in het den profeet geschonken toekomstperspectief zulk een verstoring van den vrede niet zou kunnen voorkomen? Maar bovendien geeft de profetie zelf het motief aan waarom dit element in de heilsbelofte voor de toekomst is opgenomen: de inval van Gog in het land Israël en zijn vernietiging heeft tot doel de volken een rechten kijk te geven op wat er met de verwoesting van Jeruzalem en de wegvoering in ballingschap is gebeurd: het duidelijke bewijs wordt daarmee geleverd, dat dit niet lag aan een tekortschieten van Gods macht maar alleen aan Israëls zonde (39 : 21—29). Dat COOKE juist deze verzen van de profetie tegen Gog losmaakt is volkomen willekeurig. Behalve dit belangrijke stuk worden nog tal van andere kleinere bestanddelen door verschillende exegeten als glossen of toevoegsels uitgeschift. FOHRER geeft een lijst van deze „wahrscheinlich unechten Stücke, a. w. blz. 72—78, welke omvat: 6 : 8—10; 16 : 30—34, 44—63; 17 : 22—24; 21 : 33—37; 22 : 6—13, 15—16, 23—31; 23 : 36—49; 28 : 20—26; 30 : 13—19; 32 : 9—16; 33 : 7—9; 40 : 38—43; 41 : 15*b*—26; 43 : 10—27; 45 : 18—20; en geheel hfdst. 48. De kwestie der al of niet echtheid van deze en andere stukken zal in den commentaar telkens onder de ogen worden gezien.

Het is moeilijk de eenheid van het boek te loochenen. VAN DEN BORN, *Ezechiël uit de grondtekst vertaald en uitgelegd*, blz. 10 handhaaft die eenheid op grond van gelijkheid in taal, in gedachten, in systematischen opbouw. Hij wil daarbij van geen tegenstelling tussen poëtische en prozaïsche stukken weten. Maar toch ziet hij de eenheid niet als die van één auteur maar veeleer van één school. Hij vindt daarvoor aanleiding in wat hij noemt de „rommeligheid" die hier en daar in het boek op te merken valt. Toch moet men met een dergelijk oordeel uitermate voorzichtig zijn: er bestaat altoos gevaar dat wij

te zeer met onzen maatstaf tot de te verklaren teksten komen. Bij de exegese zullen deze dingen meermalen ter sprake moeten worden gebracht.

De eenheid die in het boek onmiskenbaar is behoeft intussen op zichzelf nog niet mee te brengen, dat het ook door den profeet in zijn tegenwoordigen vorm is gebracht. Het zou ook mogelijk zijn dat de profetieën van Ezechiël door een of meer anderen tot het tegenwoordige boek zijn verzameld geworden. Dit laatste wordt dan ook door sommigen aangenomen, en het motief daarvoor is dat in de orde welke in het boek valt op te merken (het bestaat uit twee delen die met de tweeërlei periode in Ezechiëls werkzaamheid corresponderen, zie § 2 blz. 11, hfdst. 1—24 en hfdst. 33—48, en daartussenin profetieën aangaande een aantal vreemde volken, hfdst. 25—32) enkele afwijkingen zijn te constateren: zowel in het eerste als in het tweede hoofddeel treffen wij profetieën aan tegen andere volken, die wij eigenlijk in het middenstuk, hfdst. 25—32, zouden verwacht hebben: 21 : 33—37 (SV vs 28—32), een profetie tegen de Ammonieten, en hfdst. 35, een profetie tegen Edom; en naar zijn zakelijken inhoud schijnt 33 : 23—33 eer in het eerste dan in het tweede hoofddeel thuis te behoren. Toch pleiten juist deze afwijkingen veelmeer ten gunste van het werk van den profeet zelf: zou een verzamelaar zich niet allicht meer nauwkeurig aan de eenmaal door hem aangebrachte orde gehouden hebben? Het is veel beter verklaarbaar dat de profeet zelf zich dergelijke kleine vrijheden veroorloofd heeft dan dat ze op rekening van een verzamelaar zouden geschreven kunnen worden. COOKE laat zich dan ook aldus uit: „that the general plan of the Book, and to some extent the arrangement of the prophecies, may go back to Ezekiel himself", al is hij geneigd bovendien nog rekening te houden met de werkzaamheid van „successive editors", a. w. blz. XXVI. Ik meen echter verder te mogen gaan en van de werkzaamheid van een „editor" alleen te mogen spreken in 1 : 1—3, zie boven, blz. 14. Evenals A. TROELSTRA, *Ezechiël I,* Groningen-Den Haag-Batavia 1931, blz. 17 vv. en A. NOORDTZIJ, *De profeet Ezechiël,* Kampen 1932, blz. 33 vv. ben ik overtuigd dat de profeet zelf voor het overige het boek zelf in zijn tegenwoordigen vorm heeft gebracht.

In het eerste deel van het boek (hfdst. 1—24), dat de profetieën tot aan den val van Jeruzalem bevat, krijgen wij eerst Ezechiëls roeping tot profeet (hfdst. 1—3), vervolgens de beschrijving van vier zinnebeeldige handelingen die den aanstaanden ondergang van Jeruzalem aankondigen (hfdst. 4 en 5) en een prediking van het gericht over land en volk (hfdst. 6 en 7), daarna een tekening van de verplaatsing van den profeet in visionairen toestand naar Jeruzalem (hfdst. 8—11) en nog eens twee zinnebeeldige handelingen in hfdst. 12 : 1—20. In 12 : 21—14 : 11 komen dan enige woorden Gods met betrekking tot de profetie: allereerst in 12 : 21—28 een bestraffing van de ongelovige houding tegenover de ware profetie, dan bedreigingen tegen valse profeten en tegen vrouwen die het waagden als valse profetessen op te treden (hfdst. 13), en eindelijk de waarschuwing dat geen profeet zich late vragen door afgodendienaars (14 : 1—11). In 14 : 12—23 wordt de rechtmatigheid van het gericht over Jeruzalem getekend. Verder volgen er een drietal allegorische voorstellingen: van Jeruzalem als een tot niets deugende wijnstok (hfdst. 15) en een trouweloze bruid (hfdst. 16), alsmede van de trouwbreuk

van Zedekia in het beeld van een wijnstok en twee arenden (hfdst. 17). In hfdst. 18 wordt de persoonlijke verantwoordelijkheid ingescherpt, hfdst. 19 brengt een klaaglied over de vorsten van Israël, waarin weer twee allegorische voorstellingen worden geboden: de eerste van een leeuwin met twee welpen, en de tweede van een vruchtbaren wijstok met een sterken tak. In hfdst. 20—24 wordt de reeks van bedreigingen tegen Jeruzalem besloten met de schildering van de zonde in verleden en heden (hfdst. 20), van het zwaard des HEEREN (hfdst. 21), nog eens van Jeruzalems zondenregister (hfdst. 22), van de zonden van Juda en Samaria in de allegorische voorstelling van twee ontuchtige zusters, Ohola en Oholiba (hfdst. 23), van Jeruzalem als een roestige pot (24 : 1—14), eindigend met de ontroerende symboliek van den profeet zonder enig uiterlijk rouwbetoon bij den plotselingen dood van zijn vrouw (24 : 15—27). Daarmee is dan de werkzaamheid van Ezechiël tot een keerpunt, voorlopig ook tot een eindpunt, gekomen: hij heeft nu als profeet te zwijgen tot de boodschap van Jeruzalems val zal zijn gebracht.

Het was geen lichte taak die den profeet was opgedragen. Hij had er op te rekenen, dat zijn hoorders allerminst gewillig zouden zijn om naar de boodschap Gods te luisteren; zij worden daarom gequalificeerd als een „wederspannig huis". Maar God zou hem tegenover alle weerspannigheid doen standhouden: het gehele huis Israëls had een hard voorhoofd en een stug hart, maar God zou het voorhoofd van den profeet even hard maken als het hunne (3 : 7, 8). Dit betekent niet dat God hem ongevoelig zou maken voor het vreselijke lot dat zijn volk zou treffen; al vinden wij bij Ezechiël niet zovele uitlatingen van smart als bij Jeremia, er zijn toch enkele plaatsen waaruit duidelijk blijkt dat hem de onheilsboodschap die hij te brengen had diep in het hart gegrepen heeft (men zie 9 : 8 en 11 : 13). Ook ontbreekt in zijn prediking van de eerste periode een enkele lichtflits van hoopvol uitzicht niet: 6 : 8—10; 11 : 17—20; 16 : 53—63; 20 : 34—44; en met name wordt ook, in 17 : 22—24 en in 21 : 32 (SV vs 27), de toekomstige verschijning van den Messias aangekondigd.

Het tweede deel, dat als een soort van intermezzo tussen de beide hoofddelen in geplaatst is en uitsluitend profetieën in betrekking tot verschillende heidense volken bevat, geeft eerst in hfdst. 25 een viertal korte Godsspraken: tegen de Ammonieten (vs 1—7), tegen Moab (vs 8—11), tegen Edom (vs 12—14 en tegen de Filistijnen (vs 15—17). Daarna volgen twee uitvoeriger profetieën: tegen de Phoenicische steden Tyrus en Sidon in hfdst. 26—28 (waarbij Tyrus het leeuwendeel krijgt, over Sidon wordt alleen gesproken in 28 : 20—26), en tegen Egypte in hfdst. 29—32.

Het derde deel, het tweede hoofddeel (hfdst. 33—48), begint met een nieuwe inleiding, waarin nogmaals de verantwoordelijkheid van den profeet als wachter voor zijn volk wordt op den voorgrond gesteld (vgl. 3 : 16—21), waarna nog in hetzelfde 33e hoofdstuk de mededeling volgt van de aankomst van den vluchteling uit Jeruzalem die het bericht van den val der stad brengt, waarop Ezechiël weer gaat profeteren (vs 21, 22). De eerste profetie (33 : 23—33) heeft dan nog wel een onheilspellenden klank, maar verder bevat dit deel uitsluitend boodschappen van troost en herstel: de HEERE is de goede herder van zijn volk (hfdst. 34), Hij doet zijn geduchte wraak komen over Edom om de

laaghartige houding die het bij Israëls ondergang heeft aangenomen (hfdst. 35), Hij belooft aan het zo zwaar getroffen Israël weer herstel en terugkeer naar het land der vaderen, waarbij Hij tevens loutering en reiniging van de zonden aankondigt (hfdst. 36); in een visioen van een dal vol dorre doodsbeenderen die weer tot levende mensen worden gemaakt is de herleving van Israël gesymboliseerd (37 : 1—14), en door de samenvoeging van twee stukken hout de hereniging van Israël en Juda voorgesteld (37 : 15—28). De hoofdstukken 38 en 39 handelen over de komst en den ondergang van Gog. En ten slotte bereikt de heilsprediking van Ezechiël in zijn tweede periode haar hoogtepunt in het machtige herstellingsvisioen dat hem in het 25e jaar van zijn ballingschap wordt te aanschouwen gegeven (hfdst. 40—48), een visioen van een nieuwen tempel, een nieuwe wet en een nieuwe beërving van het land.

De betekenis van deze herstellingsprofetieën ligt hierin, dat het door God uitverkoren volk, dat om zijn zonde van afval en bondsbreuk een ontzaglijk gericht heeft moeten ondergaan, niet geheel en al zal teniet gaan. Want uit dat volk moet de Messias voortkomen, van wien in dit gedeelte ook meermalen wordt geprofeteerd: als van den enigen Herder dien de HEERE over hen zal aanstellen, zijn knecht David (34 : 23, 24; 37 : 24, 25), en als van den Vorst in het herstellingsvisioen. Dat herstellingsvisioen zelf tekent in de trekken van de Oude Bedeling het toekomstbeeld van de Nieuwe Bedeling die met de komst van den Messias zal aanbreken, en waarin een geestelijke tempel van levende stenen zal verrijzen, een nieuwe offerdienst zonder stieren en bokken zal worden onderhouden, en een nieuw land, een hemels Kanaän ten erve zal worden verkregen. Men vergelijke mijn artikelen over *Ezechiëls herstellingsvisioen (capp. 40—48)* in het *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* XIII, blz. 453—474 en 509—532.

De tekst van het boek wordt veelal voor tamelijk slecht overgeleverd gehouden. Volgens COOKE a. w. blz. XL is er geen boek, met uitzondering van Samuel, waarvan de tekst zozeer geleden heeft als Ezechiël. Dit oordeel is echter beslist te ongunstig. Wel zijn er enkele plaatsen waar de MT feitelijk niet te vertalen is (als een voorbeeld worde genoemd 21 : 15, 18), maar uitermate talrijk zijn deze niet. Daarnaast zijn er ook een aantal plaatsen waar emendatie noodzakelijk is, maar over het geheel is de tekst zeker niet zo corrupt als velen menen. Er is ook geen reden om den tekst der LXX te prefereren, zoals vooral door CORNILL, *Das Buch des Propheten Ezechiel,* Leipzig 1886 en JAHN, *Das Buch Ezechiel,* Leipzig 1905 is gedaan. Het is allerminst te bewijzen dat de LXX waar zij van den MT afwijkt inderdaad op een beteren Hebreeuwsen tekst teruggaat, en de sterke bevestiging die de betrouwbaarheid van den MT door de vondst van de „Dead Sea Scrolls" heeft ontvangen, waarschuwt er voor te spoedig de lezingen van den MT prijs te geven.

In de uitdrukkingswijze zijn verschillende markante eigenaardigheden aan te wijzen. Als enkele voorbeelden mogen hier worden vermeld, dat de profeet in den regel door het Goddelijk openbaringswoord als בן־אדם wordt aangesproken, dat hij zeer veelvuldig den naam Gods אדני יהוה bezigt, dat hij heel vaak de afgoden als גלולים qualificeert. Een opvallend linguistisch verschijnsel is dat hij de praeposities על en אל promiscue gebruikt. Men wil hierin wel door emendatie van den tekst verandering brengen, maar de gevallen zijn te talrijk

om aan schrijffouten te kunnen denken. Ook komen in Ezechiël nogal eens ἅπαξ λεγόμενα voor, waarvan soms de betekenis uiterst moeilijk te bepalen is. Insgelijks doen zich enkele Aramaeïsmen voor, maar dat behoeft ons sedert men tot de overtuiging gekomen is dat deze al vrij vroeg in het Hebreeuws kunnen zijn binnengedrongen (zie RAYMOND A. BOWMAN, *Arameans, Aramaic and the Bible,* in het *Journal of Near Eastern Studies* 1948, blz. 65—90) niet te bevreemden. En EDWARD J. YOUNG heeft in 9 : 8 in den vorm ונאשאר een geval aangewezen, dat als een analogie van het Akkadisch kan worden beschouwd (*The Jewish Quarterly Review* XLII, 1951—52, blz. 319 vv.).

Ik heb er mij van onthouden een doorlopende vertaling te geven; slechts van enkele stukken geef ik een volledige overzetting en voorts beperk ik er mij toe van sommige verzen of zegswijzen de m. i. meest juiste Nederlandse weergave te bieden (in cursieven druk). Overigens meen ik de gebruikers van dezen commentaar te mogen verwijzen naar de nieuwe vertaling van het *Nederlands Bijbelgenootschap.*

§ 4 *Literatuur*

Het overzicht van de uitgebreide literatuur over Ezechiël dat in deze § gegeven wordt, is niet volledig en bedoelt ook geenszins dat te zijn. Toch vlei ik mij met de gedachte in ieder geval wel de belangrijkste geschriften en tijdschrift-artikelen te hebben vermeld. Voorts verwijs ik voor de nieuwste literatuur naar de overzichten die gegeven zijn door C. KUHL in de *Theologische Rundschau* onder de titels *Zur Geschichte der Hesekiel-Forschung,* 1933, blz. 92—118, en *Neuere Hesekiel-Literatur,* 1952, blz. 1—26, alsmede door H. H. ROWLEY, *The book of Ezekiel in modern study,* reprinted from *The Bulletin of the John Rylands library,* vol. 36 no 1, Sept. 1953. Voor zover ik het nodig gevonden heb in den commentaar naar bepaalde werken te verwijzen of daaruit aanhalingen te doen, doe ik dat in den regel door alleen den naam van den auteur te noemen; wanneer het geen doorlopende verklaringen betreft met vermelding van de bladzijde. In gevallen waarin van verschillende geschriften van eenzelfden auteur sprake is, geef ik een korte aanwijzing welk werk bedoeld wordt, bv. bij verschil van de opvattingen van BERTHOLET in zijn beide commentaren door de toevoeging KHC of HBAT. De overige aanwijzingen spreken geloof ik wel voor zichzelf.

Geschriften welke in de onderstaande literatuurlijst niet voorkomen worden met den volledigen titel aangehaald. Een uitzondering daarop maken werken van meer algemenen aard, die meermalen of zelfs zeer vaak worden vermeld, en die door bepaalde afkortingen zijn aangeduid, waarvan aan het einde van deze literatuur-opgave een lijstje gegeven wordt, alsmede van de sigla der periodieken waaruit artikelen worden geciteerd. De literatuurlijst is chronologisch en de lijsten van afkortingen zijn alfabetisch gerangschikt.

JOH. CALVINUS, *Commentarius in Ezechielem prophetam,* verschenen in 1565; geraadpleegd is de uitgave van BAUM, CUNITZ, REUSS.

HIERONYMUS PRADUS et JOHANNES BAPTISTA VILLALPANDUS, *In Ezechielem explanationes,* III Tomi, Romae 1596—1604.

E. F. C. ROSENMÜLLER, *Scholia in Vetus Testamentum*, pars VI, Lipsiae 1826.

F. W. C. UMBREIT, *Praktischer Commentar über den Hesekiel*, Hamburg 1843.

H. A. C. HÄVERNICK, *Commentar über den Propheten Ezechiel*, Erlangen 1843.

FERDINAND HITZIG, *Der Prophet Ezechiel* (in *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament)*, Leipzig 1847.

TH. KLIEFOTH, *Das Buch Ezechiels übersetzt und erklärt*, 2 Abth., Rostock 1864/5.

E. W. HENGSTENBERG, *Die Weissagungen des Propheten Ezechiel*, 2 Thle, Berlin 1867/8.

H. EWALD, *Die Propheten des Alten Bundes erklärt*², Göttingen 1867/8, IIer Band.

G. C. STEYNIS, *De verhouding van de wetgeving bij Ezechiël tot die in den Pentateuch*, Leiden 1873.

RUD. SMEND, *Der Prophet Ezechiel für die 2 Auflage* (in *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch) erklärt*, Leipzig 1880.

C. F. KEIL, *Biblischer Commentar über den Propheten Ezechiel*² (in *Biblischer Commentar über das Alte Testament*, herausgegeben von C. F. KEIL und FRANZ DELITZSCH), Leipzig 1882.

C. H. CORNILL, *Das Buch des Propheten Ezechiel*, Leipzig 1886.

H. MEULENBELT, *De prediking van den profeet Ezechiël*, Utrecht 1888.

J. KNABENBAUER, *Commentarius in Ezechielem Prophetam*, Parisiis 1890.

L. GAUTIER, *La mission du prophète Ezéchiel*, Lausanne 1891.

J. SKINNER, *The book of Ezekiel* (in *The Expositor's Bible* edited bij W. ROBERTSON NICOLL), London 1895.

D. H. MÜLLER, *Ezechielstudien*, Berlin 1895.

A. B. DAVIDSON, *The book of the prophet Ezekiel* (in *The Cambridge Bible for schools and colleges*), Cambridge 1896.

C. VON ORELLI, *Das Buch Ezechiel*² (in STRACK-ZÖCKLER, *Kurzgefasster Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testamentes)*, München 1896.

A. BERTHOLET, *Das Buch Hesekiel* (in *Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament*, herausgegeben von KARL MARTI), Freiburg i. B., Leipzig und Tübingen 1897.

C. H. TOY, *The book of Ezekiel* (in *The Sacred Books of the Old Testament* van PAUL HAUPT), Leipzig 1899.

RICHARD KRAETZSCHMAR, *Das Buch Ezechiel* (in *Handkommentar zum Alten Testament*, herausgegeben von W. NOWACK), Göttingen 1901.

P. SCHMALZL, *Das Buch Ezechiel erklärt* (in *Kurzgefasster wissenschaftlicher Kommentar zu den heiligen Schriften des Alten Testaments*), Wien 1901.

G. JAHN, *Das Buch Ezechiel auf Grund der Septuaginta hergestellt, übersetzt und kritisch erklärt*, Leipzig 1905.

W. F. LOFTHOUSE, *Ezekiel* (in *The Century Bible*), Edinburgh 1907.

H. A. REDPATH, *The book of the prophet Ezekiel* (in *Westminster Commentaries*), London 1907.

JOHANNES HERRMANN, *Ezechielstudien*, Leipzig 1908.

A. B. EHRLICH, *Randglossen zur hebräischen Bibel* V, Leipzig 1912.

WILHELM NEUSS, *Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst bis zum Ende des XII Jahrhunderts*, Münster i. W. 1912.

G. CH. AALDERS, *Ezechiël's herstellingsvisioen (capp. 40—48)* in *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift XIII* (1912—13), blz. 453—474, 509—532.

HANS SCHMIDT, *Hesekiel* in *Die grossen Propheten und ihre Zeit* (in *Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl*), Göttingen 1915.

CURT KUHL, *Die literarische Einheit des Buches Ezechiel*, Tübingen 1917.

W. F. LOFTHOUSE, *The prophet of reconstruction: a patriot's ideal for a new age*, London 1920.

C. M. MACKAY, *The city and the sanctuary* in *Princeton Theological Review* 1922, blz. 399—417; *Ezekiel's sanctuary and Wellhausen's theory*, ibid. blz. 661—665.

PATRICIUS HERZOG, *Die ethischen Anschauungen des Propheten Ezechiel*, Münster i. W. 1923.

LORENZ DÜRR, *Die Stellung des Propheten Ezechiel in der israelitisch-jüdischen Apokalyptik*, Münster i. W. 1923.

PAUL HEINISCH, *Das Buch Ezechiel übersetzt und erklärt* (in *Die Heilige Schrift des Alten Testamentes* herausgegeben von FRANZ FELDMANN u. HEINR. HERKENNE), Bonn 1923.

C. M. MACKAY, *The city of Ezekiel's oblation* in *Princeton Theological Review* 1923, blz. 372—388.

JOHANNES HERRMANN, *Ezechiel übersetzt und erklärt* (in *Kommentar zum Alten Testament* herausgegeben von ERNST SELLIN), Leipzig-Erlangen 1924.

GUSTAV HÖLSCHER, *Hesekiel, der Dichter und das Buch*, Giessen 1924.

C. M. MACKAY, *Ezekiel's division of Palestine among the tribes*, in *Princeton Theological Review* 1924, blz. 27—45.

M. BURROWS, *The literary relations of Ezekiel*, Philadelphia 1925.

SIEGFRIED SPRANK, *Ezechielstudien*, in SPRANK u. WIESE, *Studien zu Ezechiel und dem Buch der Richter*, Stuttgart 1926.

W. KESSLER, *Die innere Einheitlichkeit des Buches Ezechiel*, Herrnhut 1927.

J. PHOL, *Die Messiaserwartung beim Propheten Ezechiel*, Bonn 1929.

C. C. TORREY, *Pseudo-Ezekiel and the original prophecy*, New Haven 1930.

W. GRONKOWSKI, *Le Messianisme d'Ezéchiel*, Strassbourg 1930.

JAMES SMITH, *The book of the prophet Ezekiel*, London 1931.

WILLIAM GOY, *Autour d'Ezéchiel*, Lausanne 1931.

A. TROELSTRA, *Ezechiël*, 2 dln (in *Tekst en Uitleg*), Groningen-Den Haag-Batavia 1931.

A. NOORDTZIJ, *De profeet Ezechiël* (in *Korte Verklaring der Heilige Schrift*), Kampen 1932.

VOLKMAR HERNTRICH, *Ezechielprobleme*, Giessen 1932.

A. VAN DEN BORN, *Ezechiël, de profeet van de Babylonische gevangenschap* (in de serie *Bijbelsche Monographieën* onder leiding van JOS. KEULERS), Roermond-Maaseik 1934 (aangehaald met de bijvoeging: BM).

JOHN BATTERSBY HARTFORD, *Studies in the book of Ezekiel,* Cambridge 1935.

E. BRÖGELMANN, *Der Gottesgedanke bei Ezechiel,* Jena 1935.

G. A. COOKE, *A critical and exegetical commentary on the book of Ezekiel* (in *The International Critical Commentary*), Edinburgh 1936.

FISHER, *The unity of the book of Ezekiel,* Boston 1939.

E. OSTERLOH, *Die Offenbarung Gottes in der Fremde: die Botschaft des Buches Ezechiel,* München 1939.

J. G. MATTHEWS, *Ezekiel,* Philadelphia 1939.

MEINRAD SCHUMPP, *Das Buch Ezechiel* (in *Herders Bibelkommentar*), Freiburg i. Br. 1942.

HERBERT HAAG, *Was lehrt die literarische Untersuchung des Ezechiel-Textes?* Freiburg (Schw.) 1943.

WILLIAM A. IRWIN, *The problem of Ezekiel,* Chicago 1943.

NILS MESSEL, *Ezechielfragen,* Oslo 1945.

PAUL AUVRAY, *Ezéchiel* (in de serie *Temoins de Dieu*), Paris 1947.

H. WHEELER ROBINSON, *Two Hebrew prophets* (twee series lezingen, over Hosea en Ezechiël), London 1948.

JOSEPH ZIEGLER, *Ezechiel* (in de *Echter Bibel, Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung*), Würzburg 1948.

J. GOETTSBERGER, *Das alttestamentliche Hohepriestertum und Ezechiel* (in *Episcopus, Studien über das Bischofsamt, S.E. Mich. von Faulhaber, Erzbischof von München-Freising zum 80 Geburtetag dargebracht*), Regensburg 1949.

P. AUVRAY, *Ézéchiel* (in *La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem*), Paris 1949.

M. F. UNGER, *Ezekiel's vision of Israel's restoration,* in *Bibliotheca Sacra* 1949, blz. 312—324 en 432—445; 1950 blz. 51—63.

S. FISCH, *Ezekiel* (in *Soncino Books of the Bible,* editor A. COHEN), London & Bournemouth, 1950.

C. G. HOWIE, *The date and composition of Ezekiel,* Philadelphia 1950.

J. G. AALDERS, *Gog en Magog in Ezechiël,* Kampen 1951.

JULIUS A. BEWER, *Beiträge zur Exegese des Buches Ezechiel,* in het *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 1951, blz. 193—201.

GEORG FOHRER, *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel,* Berlin 1952.

JOSEPH ZIEGLER, *Ezechiel* (in *Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum, auctoritate Societatis litterarum Gottingensis editum*), Göttingen 1952.

LAURENCE E. BROWNE, *Ezekiel and Alexander,* London 1952.

JEAN STEINMANN, *Le prophète Ézéchiel et les débuts de l'exil,* Paris 1953.

A. VAN DEN BORN, *Ezechiël — pseudo-epigraaf?* in *Studia Catholica* 1953, blz. 94—104.

JULIUS A. BEWER, *Textual and exegetical notes on the book of Ezekiel,* in *Journal of Biblical Literature* 1953, blz. 158—168.

A. VAN DEN BORN, *Ezechiël uit de grondtekst vertaald en uitgelegd* (in *De boeken van het Oude Testament uit de grondtekst vertaald en uitgelegd* onder redactie van A. VAN DEN BORN, W. GROSSOUW en J. VAN DER PLOEG), Roermond-Maaseik 1954.

Gebruikte afkortingen

AV	= *Authorized Version.*
BDB	= *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, based on the Lexicon of* GESENIUS, *as translated by* EDW. ROBINSON, *edited by* FRANCIS BROWN, S. R. DRIVER *and* CHARLES A. BRIGGS, *corrected impression,* Oxford 1952.
BH	= *Biblia Hebraïca,* ed. RUD. KITTEL. Zo bij overeenstemming tussen de editio altera en de editio tertia, enz.; anders de naam van den bewerker met de bijvoeging: in BH^2 of BH^3.
Bijbelse Encyclopaedie	= *Bijbelse Encyclopaedie onder hoofdredactie van* Prof. Dr F. W. GROSHEIDE *samengesteld door* W. H. GISPEN, F. W. GROSHEIDE, F. J. BRUIJEL en A. VAN DEURSEN, Kampen 1950.
Bijbelsch Handboek	= *Bijbelsch Handboek, Eerste deel: Het Oude Testament,* door G. CH. AALDERS, A. VAN DEURSEN, C. VAN GELDEREN, W. H. GISPEN, A. NOORDTZIJ en J. RIDDERBOS, Kampen 1935.
DALMAN AuS	= GUSTAF DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina,* VII Bde, Gütersloh 1928—1942.
DAVIDSON *Synt*	= A. B. DAVIDSON, *Hebrew Syntax,* 3d edition, Edinburgh 1901.
DRI *Tenses*	= S. R. DRIVER, *A treatise on the use of the tenses in Hebrew,* Oxford 1881.
GES-BUHL	= WILHELM GESENIUS' *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über des Alte Testament,* bearbeitet von FRANTS BUHL.
GES-K	= WILHELM GESENIUS' *Hebräische Grammatik,* völlig umgearbeitet von E. KAUTZSCH.
GRESSMANN ATuB	= *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament,* herausgegeben von HUGO GRESSMANN, Berlin u. Leipzig 1926/27.
HOUBIGANT	= CH. F. HOUBIGANT, *Notae criticae in universos Veteris Testamenti libros,* Francofurti ad Moenum 1777.
JEREMIAS ATAO	= ALFRED JEREMIAS, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients,* vierte Aufl. Leipzig 1930.
JIRKU AKAT	= *Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament* von ANTON JIRKU, Leipzig-Erlangen 1923.
JOÜON *Gr*	= PAUL JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu biblique.*
KÖNIG *Lehrgeb*	= FR. EDUARD KÖNIG, *Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache,* I (= Erste Hälfte), II (= Zweite Hälfte, erster Theil).

KÖNIG *Synt*	=	FR. EDUARD KÖNIG, *Historisch-comparative Syntax der hebräischen Sprache* (= *Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebr. Sprache,* Zweite Hälfte, zweiter Theil).
KÖNIG *Wb*	=	E. KÖNIG, *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament.*
KÖHLER	=	*Lexicon in Veteris Testamenti libros* edidit LUDWIG KOEHLER, Leiden 1953.
LIDDELL and SCOTT	=	*A Greek-English Lexicon compiled by* HENRY GEORGE LIDDELL and ROBERT SCOTT, *a new edition revised and augmented throughout by* Sir HENRY STUART JONES, Oxford.
MANDELKERN	=	SOLOMON MANDELKERN, *Veteris Testamenti concordantiae.*
RIEHM HWBA	=	EDUARD C. A. RIEHM, *Handwörterbuch des Biblischen Altertums,* 2e Auflage besorgt von FRIEDRICH BAETHGEN, Bielefeld u. Leipzig 1893–1898.
RV	=	*Revised Version* (de Engelse van 1881—1885).
SV	=	*Statenvertaling.*
SIEGFRIED-STADE	=	*Hebräisches Wörterbuch zum Alten Testament,* bearbeitet von CARL SIEGFRIED und BERNHARD STADE, Leipzig 1893.
Westminster Dictionary of the Bible	=	*The Westminster Dictionary of the Bible by* JOHN DAVIS, *revised and rewritten by* HENRY SNYDER GEHMAN, Philadelphia 1944.

Sigla der Tijdschriften

AASOR	=	Annual of American Schools of Oriental Research.
ATR	=	Anglican Theological Review.
BASOR	=	Bulletin of the American Schools of Oriental Research.
BS	=	Bibliotheca Sacra.
BT	=	The Bible Translator.
BZ	=	Biblische Zeitschrift.
GTT	=	Gereformeerd Theologisch Tijdschrift.
HTR	=	Harvard Theological Review
HUCA	=	Hebrew Union College Annual.
JBL	=	Journal of Biblical Literature.
JNES	=	Journal of Near Eastern Studies.
JPh	=	Journal of Philology.
JPOS	=	Journal of the Palestine Oriental Society.
JQR	=	Jewish Quarterly Review.
JThS	=	Journal of Theological Studies.
NThS	=	Nieuwe Theologische Studiën.
PEFQS	=	Palestine Exploration Fund Quarterly Statement.
PJ	=	Palästina Jahrbuch.

PTR	=	Princeton Theological Review.
RB	=	Revue Biblique.
REJ	=	Revue des Etudes Juives.
RHPhR	=	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses.
SC	=	Studia Catholica.
Syr	=	Syria.
ThLbl	=	Theologisches Literaturblatt.
ThR	=	Theologische Rundschau.
ThSK	=	Theologische Studien und Kritiken.
ThT	=	Theologisch Tijdschrift.
ThZ	=	Theologische Zeitschrift (Basel).
VT	=	Vetus Testamentum.
ZATW	=	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ZDMG	=	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.
ZDPV	=	Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins.
ZRP	=	Zeitschrift für Religionspsychologie, Grenzfragen der Theologie und Medizin

EERSTE HOOFDDEEL

PROFETIEËN VÓÓR DEN VAL VAN JERUZALEM
(Hfdst. 1—24)

Hfdst. 1—3. De roeping van Ezechiël

HOOFDSTUK 1

vs 1—3 Inleidende woorden

1 Dat het eerste vers van het boek begint met ויהי is geen reden om aan te nemen dat hieraan oorspronkelijk nog iets zou zijn voorafgegaan, dat later zou zijn weggevallen. COOKE zegt: „ ויהי at the beginning of a book has lost its sense of connexion or consequence, and means no more than *Now*"; hij wijst op de analogieën van Joz. 1 : 1; Richt. 1 : 1; 1 Sam. 1 : 1; 2 Sam. 1 : 1; Jon. 1 : 1; Ruth 1 : 1; Esth. 1 : 1. Ook binnen bepaalde boeken zijn onderscheidene gevallen aanwijsbaar, waar hetzelfde kan worden gezegd: Gen. 6 : 1 (n a de inlassing van het ספר תולדת אדם in Gen. 5); Gen. 11 : 1 (n a de volkerentafel van Gen. 10); Gen. 14 : 1 (de aanvang van een separaat stuk); Richt. 17 : 1 (het eerste aanhangsel) en Richt. 19 : 1 (het tweede aanhangsel); Jes. 36 : 1 (de aanvang van het historische intermezzo in het boek Jesaja; men vergelijke hiermee 2 Kon. 18 : 13 waar dezelfde historische gebeurtenis met nagenoeg precies dezelfde woorden wordt beschreven, terwijl daar ויהי ontbreekt); Neh. 1 : 1 (waar na het opschrift דברי נחמיה בן־הכליה op eenmaal ויהי volgt).

De dan volgende chronologische aanduiding בשלשים שנה stelt ons voor ongelooflijke moeilijkheden. Tal van pogingen zijn gedaan om een plausibele verklaring te vinden, maar tot dusver nog zonder succes. Reeds ORIGENES wilde het dertigste jaar verstaan van het dertigste levensjaar van den profeet, dat volgens Num. 4 : 3 voor Levieten en priesters van zo bizondere betekenis was. Zo ook HENGSTENBERG, KRAETZSCHMAR, REDPATH. Door BUDDE is voorgeslagen in plaats van שנה te lezen שני, waardoor de tekst dit ook uitdrukkelijk zou zeggen: „im dreissigsten meiner Jahre" (zie nog zijn art. *Zum Eingang des Buches Ezechiel* in JBL 1931, blz. 29, 30); en deze tekstwijziging vindt ook steun bij BEWER in BH³. Maar de toevoeging van maand en dag maakt het onmogelijk aan een levensjaar van den profeet te denken. Van JOS. KIMCHI is de veronderstelling afkomstig dat we zouden te denken hebben aan het dertigste jaar van de periode die tussen twee jubeljaren verloopt. Deze ge-

dachte is overgenomen door HITZIG, maar er is geen enkel bewijs dat een dergelijke wijze van tijdrekening gangbaar was. Een andere gedachte is gelanceerd door DUHM, dat men eerst in later tijd door de dertig jaren van Ezech. 1 : 1 op te tellen bij de veertig jaren waarvan Ezech. 4 : 6 spreekt zou gekomen zijn tot het getal zeventig, dat in Jer. 25 : 12 genoemd wordt (*Das Buch Jeremia erklärt*, Tübingen u. Leipzig 1901, blz. 202). En in aansluiting daaraan hebben BERTHOLET en HÖLSCHER (blz. 44) het getal dertig voor een latere correctie gehouden om tussen Ezechiël en Jeremia overeenstemming te bewerken. Een dergelijke mening is echter bezwaarlijk als een verklaring van de moeilijke datering aan te merken. Men zal in elk geval wel aan een bepaalde tijdrekening moeten denken; en zo heeft men het dertigste jaar willen nemen van het bestaan der Neo-Babylonische monarchie (KEIL en VON ORELLI), na de reformatie van Josia (HERRMANN, TROELSTRA), zelfs van de regering van Manasse (TORREY, in verband met zijn eigenaardige opvatting dat het boek Ezechiël een pseudepigrafisch geschrift is dat oorspronkelijk bedoelde het optreden van een profeet te tekenen die onder dezen koning in Jeruzalem leefde en werkte). Tegen deze dateringen bestaat in het algemeen het bezwaar dat men zou verwachten dat toch op de een of andere wijze een aanduiding van de gevolgde tijdrekening zou zijn gegeven. Indien echter de veronderstelling van EDWIN R. THIELE, *The mysterious numbers of the Hebrew Kings*, Chicago 1951, blz. 58 vv. juist mocht zijn, dat we in de onmogelijke datering van 2 Kron. 15 : 19 en 16 : 1 in plaats van met een schrijffout in de getallen (zoals wordt aangenomen door KEIL, *Biblischer Kommentar über die nachexilischen Geschichtsbücher Chronik, Esra, Nehemia und Esther*, Leipzig 1870; en A. NOORDTZIJ, *De boeken der Kronieken, Tweede deel*, Kampen 1938, ter plaatse; alsmede door C. VAN GELDEREN, *De boeken der Koningen, Tweede deel*, Kampen 1936, blz. 104) te doen hebben met een abusieve inlassing van למלכות אסא, dan zouden we daar een ander voorbeeld hebben van het noemen van een jaar zonder aanduiding van de tijdrekening: het zouden dan zijn jaren sedert de scheuring van het rijk. Maar het dertigste jaar van de Neo-Babylonische monarchie die in 625 voor Chr. gegrondvest werd is 595, terwijl het vijfde jaar sedert de wegvoering van Jojachin van vs 2 waarmee het dertigste jaar identiek moet zijn, valt in 593; en het dertigste jaar na de reformatie van Josia brengt ons tot 591. Aan de hypercritische theorie van TORREY behoeft geen woord te worden verspild. Het is zeer begrijpelijk dat men ook het dertigste jaar, in overeenstemming met de regelmatig in het boek Ezechiël gevolgde wijze van datering, heeft trachten te verklaren als een jaar na de wegvoering van Jojachin. JOACHIM BEGRICH, *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda*, Tübingen 1929, blz. 206 vv. gaat uit van een verschil van 25 jaar dat hij tussen twee verschillende systemen in de chronologie van het tijdvak der Koningen meent te hebben geconstateerd, en ziet dan in het dertigste en het vijfde jaar de aanduidingen van hetzelfde jaar naar deze twee verschillende systemen. Maar de juistheid van deze veronderstelling wordt uitermate twijfelachtig in het licht van de onderzoekingen van THIELE, die tot de conclusie komt dat, met uitzondering van de boven aangestipte moeilijkheid in Kronieken, de gegevens van den MT van Koningen en Kronieken volkomen kloppen (zie a. w. blz. 74). Wanneer men echter de veronderstelling van

BEGRICH niet aanvaarden kan, blijft er slechts één mogelijkheid over om het dertigste jaar als een jaar na de wegvoering van Jojachin op te vatten: dat men 1 : 1 een geheel andere plaats wil geven. Dit is gedaan door G. RICKER BERRY, *The title of Ezekiel*, JBL 1932, blz. 54—57. Hij is van mening dat het vers tezamen met de gehele beschrijving der visionaire verschijning Gods van hfdst. 1 ergens zijn plaats moet hebben vóór 43 : 4; de tekening van het binnentrekken van de כבוד יהוה in den tempel zou daarop dan onmiddellijk aansluiten. De verplaatsing zou het werk zijn van een „editor" die ook aan Ezechiël een roepingsvisioen wilde toeschrijven evenals aan Jesaja en Jeremia. Het ligt voor de hand dat een dergelijke verplaatsingstheorie te veel willekeurigs heeft om een plausibele oplossing van de moeilijkheid te bieden. Ten slotte heeft men ook zijn toevlucht genomen tot wijziging van het getal dertig. AUVRAY acht het waarschijnlijk dat men moet lezen: dertien, en denkt daarbij eveneens aan een jaar na de wegvoering van Jojachin, het zou dan het jaar 585 zijn; maar ook dit laat zich niet handhaven zonder een verplaatsing aan te nemen. Eveneens met wijziging van dertig in dertien heeft TROELSTRA in een artikel *De aanhef van Ezechiël*, NThS 1933, blz. 7—11 er voor gepleit dit van het dertiende regeringsjaar van Nebukadnezar te verstaan. Chronologisch zou dit inderdaad met het vijfde jaar na de wegvoering van Jojachin overeenkomen, maar tegen de verandering van den tekst bestaat nogal bezwaar, zoals toch eigenlijk ook door TROELSTRA zelf gevoeld wordt (vgl. a. a. blz. 11). Alles wat er over het dertigste jaar geschreven is in aanmerking nemende moeten wij ten slotte wel tot de conclusie komen, dat de moeilijkheid nog niet op te lossen is. Het is ongetwijfeld teleurstellend dat reeds het eerste probleem waarvoor Ezechiël ons stelt geen andere slotsom toelaat, maar wij hebben daarin te berusten.

ברביעי: het ordinale רביעי heeft hier den zin van „de vierde m a a n d". Een dergelijke aanduiding van de maanden door middel van het ordinale alleen treft men behalve meermalen bij Ezechiël ook aan in Hagg. 1 : 15 (SV 2 : 1); 2 : 1, 10 (SV vs 2, 11); Zach. 8 : 19. Bijvoeging van חדש zonder den naam van de maand vindt men in 2 Kon. 25 : 1, 8, 25, 27; Jer. 28 : 1, 17; 39 : 1, 2; 41 : 1; 52 : 4, 6, 12, 31; Hagg. 1 : 1; Zach. 1 : 1; tevens met vermelding van den naam der maand: Zach. 1 : 7; 7 : 1.

In בחמשה wordt het ordinale gebruikt om een bepaalden dag van de maand aan te duiden, zoals verder ook herhaaldelijk in Ezechiël het geval is. Meestal wordt er dan, evenals hier, aan toegevoegd לחדש. Evenzo in 2 Kon. 25 : 1, 8, 27; Jer. 39 : 2; 52 : 4, 6, 12, 31; Hagg. 2 : 1, 10, 20 (SV vs 2, 11, 21); Zach. 7 : 1. In Hagg. 2 : 10 wordt לחדש vervangen door het ordinale voor de maand met de praep. ל.

Het zinnetje ואני בתוך־הגולה is een omstandigheidszinnetje (GES-K § 156*a*, JOÜON *Gr* § 159*a*, DAVIDSON *Synt* § 137), en wel een nominaal omstandigheidszinnetje (GES-K § 156*c*, DAVIDSON *Synt* § 138 *a*, *b*); niet een „proposition asyndétique" maar een „proposition copulative" met ו (JOÜON *Gr* § 159 *d*). הגולה gesubstantiveerd participium activum fem. gen. Qal van het verb. גלה, komt voor in tweeërlei zin: „die (im Exil) Weggeführten", „the deported ones, the exiled people", en: „Wegführung, Verbannung", „deportation, exile" (KÖHLER). Het wordt hier kennelijk gebezigd in den eersten, zeer concreten zin: *de ballingen*.

De נהר־כבר, naroe kabari (= de grote rivier), is een breed, bevaarbaar kanaal, dat bij Babel den Eufraat verlaat, in zuid-oostelijke richting door Nippoer stroomt, en daarna weer in den Eufraat uitmondt. Men heeft den naam teruggevonden op contracttafeltjes uit Nippoer uit den tijd van Artaxerxes I (464—424 voor Chr.), zie H. V. HILPRECHT, *The Babylonian expedition of the University of Pennsylvania,* IX, Philadelphia 1898, blz. 28. Vermoedelijk is de Kebar identiek met den tegenwoordigen Sjatt-en-Nil (vgl. ook VAN DEURSEN s.v. *Chebar* in de *Bijbelse Encyclopaedie*). Vgl. ook de Inleiding blz. 6.

Dat we bij נפתחו השמים niet aan een zekere realiteit te denken hebben, zoals in Gen. 7 : 11 bij de opening van de sluizen des hemels (vgl. ook Jes. 24 : 18), of aan een figuurlijke uitdrukkingswijze zoals in Mal. 3 : 10, waar het openen der vensters van den hemel beeld is van rijke zegeningen in de natuur, blijkt duidelijk uit wat er volgt: ואראה מראות אלהים. Het gaat hier over een visionaire ervaring van den profeet: in visionairen toestand ziet hij den hemel opengaan, waaruit een verschijning nederdaalt die hij later beschrijft; ואראה van een visionair zien evenals in Jes. 6 : 1; Jer. 1 : 11, 13; 24 : 1, 3; Am. 7 : 1, 4, 7, 8; 8 : 1, 2; en verder herhaaldelijk bij Ezechiël. De niet-geapocopeerde vorm is na de ו consecutivum vooral in den eersten persoon zeer gewoon (GES-K § 75 *t*, JOÜON *Gr* § 79 *m*). Onder מראות אלהים wil HERRMANN verstaan: מראות „bei denen אלהים geschaut wird". Zo ook COOKE: „visions in which God was seen." Inderdaad leert vs 28 dat het een verschijning Gods, een theophanie was, welke de profeet in visionairen toestand te aanschouwen kreeg, maar daar de uitdrukking in de overige plaatsen bij Ezechiël (8 : 3 en 40 : 2) de betekenis heeft van visioenen die den profeet door God geschonken werden, schijnt het beter ook hier niet aan een genetivus objectivus, maar aan een genetivus subjectivus te denken.

2, 3 De verzen 2 en 3 vormen één geheel — met een tussenzin: *dit was het vijfde jaar der ballingschap van koning Jojachin.* Op de tijdsbepaling בחמשה לחדש sluit dan aan het begin van vs 3: היה היה. Opvallend is dat in deze verzen over den profeet Ezechiël in den derden persoon gesproken wordt, terwijl in het eerste vers de profeet zelf in den eersten persoon aan het woord was. In vs 4 vervolgt hij weer in den eersten persoon met וארא dat teruggrijpt op ואראה in vs 1. Dit heeft onder de commentatoren aanleiding gegeven tot de meest gevarieerde onderstellingen. CORNILL hield het eerste vers voor niet origineel; van dezelfde gedachte is HEINISCH, met dit voorbehoud dat hij het slot van het vers נפתחו השמים ואראה מראות אלהים handhaaft, maar overbrengt naar het slot van vs 3; nauwer sluit zich bij CORNILL aan HÖLSCHER (blz. 44, 45), met enige wijziging in vs 2, met name door daarin gelijk ook reeds CORNILL had gedaan, רביעי uit vs 1 op te nemen; hij gaat nog iets vrijer met den tekst om en geeft dan als vertaling van den naar zijn oordeel oorspronkelijken tekst: „Im 5. Jahre der Wegführung des Königs Jojachin im 4 (Monat) am 5. des Monats erging das Wort Jahwes", enz. Een geheel andere weg wordt ingeslagen door HERRMANN die juist vs 2 in zijn geheel voor een glosse houdt op vs 1; naar zijn oordeel wordt vs 1 voortgezet in vs 3, waarbij hij in dat vers in plaats van עליו leest עלי, en שם weglaat. BERTHOLET (KHC) ging nog verder, en zag in vs 2 en 3 beide een glossatorische inlassing. In HBAT heeft hij even-

wel zijn opinie gewijzigd: hij ziet nu in vs 1 enerzijds en vs 2 en 3 anderzijds sporen van twee verschillende roepingsvisioenen, en brengt dit in verband met de veronderstelling dat de profeet eerst in Jeruzalem en pas daarna in Babylonië werkzaam zou geweest zijn (vgl. over deze veronderstelling de Inleiding blz. 11—13). In dezen geest oordeelt ook AUVRAY. Ook KRAETZSCHMAR wil de oplossing zoeken in een „Zusammenarbeitung verschiedener Rezensionen des Ezechieltextes", die hij in het gehele boek meent te moeten opmerken (vgl. ook over deze beschouwing de Inleiding, blz. 14). Een van de twee recensies zou dan omvatten vs 1 met het slot van vs 3, en de andere vs 2 en 3. Het merkwaardige is daarbij dat het slot van vs 3 in beide recensies een plaats krijgt, zij het ook één maal met verandering van עליו in עלי. COOKE verdeelt de drie verzen over drie verschillende handen: vs 1 is de inleiding door den profeet zelf gegeven, vs 2 een glosse op vs 1, en vs 3 „the editorial title" die er nog weer later aan toegevoegd is. Zo ook TROELSTRA, die echter vs 3*b*, met wijziging van עליו in עלי, voor Ezechiël zelf reserveert. EWALD heeft, gevolgd door VON ORELLI, de veronderstelling geopperd dat vs 2 en 3 een latere toevoeging van de eigen hand van den profeet zijn. Maar KEIL houdt er aan vast dat ook deze verzen direct door Ezechiël geschreven zijn. Dit laatste is echter wel heel moeilijk te aanvaarden: in het gehele boek spreekt Ezechiël onveranderlijk in den eersten persoon. Zelfs 24 : 24 vormt daarop geen uitzondering, want wij hebben daar te doen met een door den profeet weergegeven woord Gods over zijn persoon. En het is dan ook uitermate moeilijk te begrijpen dat hij in vs 2 en 3 een uitzondering zou gemaakt hebben. Er zou daarom veel voor pleiten vs 2 en 3 toe te schrijven aan den persoon die de editie van Ezechiëls boek bezorgde en er een aanwijzing van den auteur aan wilde toevoegen, zoals ook in andere profetische geschriften gevonden wordt. Toch blijft het dan zeer vreemd, dat dit juist op deze wijze geschied is en niet, gelijk bv. in Jesaja en Jeremia, door aan het begin van het boek een opschrift te plaatsen. Zouden wij er ons dus toe moeten bepalen met NOORDTZIJ uit te spreken: „de huidige plaats van deze verzen is en blijft raadselachtig"? Hoewel de gevarieerdheid der reeds geopperde gissingen een kennelijke waarschuwing inhoudt, zou ik toch een bescheiden poging tot verklaring willen wagen. Is het niet mogelijk, dat de bezorger der uitgave van Ezechiëls profetieën, omdat de profeet zelf reeds met een vrij uitvoerige aanduiding van tijd en plaats begonnen was — maar waarin juist de naam van den profeet ontbrak — de vermelding van dien naam op deze wijze gegeven heeft, in den vorm van een aanvulling op die aanduiding? Hij knoopte daartoe aan bij de gegeven datering, met een nadere tijdsbepaling: het vijfde jaar der ballingschap van Jojachin, en deed nu uitkomen wie de profeet was die van de door hem ontvangen openbaring Gods in het land der Chaldeeën, aan de rivier den Kebar, in vs 1 was begonnen te spreken. Ik ben mij zeer wel bewust, dat de juistheid van deze gissing in geen enkel opzicht is te bewijzen, maar meen haar te mogen geven in de overtuiging dat daardoor een meer aanvaardbare oplossing wordt geboden van de moeilijkheid waarvoor vs 2 en 3 ons stellen dan door de onderscheidene theorieën die hierboven de revue passeerden en die van een willekeurige behandeling van den overgeleverden tekst niet geheel vrij te pleiten zijn.

בחמשה לחדש evenals in vs 1. Bedoeld is dezelfde dag als daar. In den tussen-

zin היא השנה החמישית לגלות המלך יויכין duidt het demonstrativum hetzelfde jaar aan dat in vs 1 als „het dertigste jaar" is gequalificeerd. De uitgever van het boek wil dus zeggen dat dit jaar identiek is met het vijfde jaar sedert de wegvoering van Jojachin. Onder גלות is zowel te verstaan „Wegführung", „exile", als „Weggeführte", „exiles" (KÖHLER). Hier is het eerste bedoeld; het tweede bv. in Jer. 24 : 5 en Ob. : 20.

Op de tijdsbepaling בחמשה לחדש sluit nu aan היה היה. De inf. abs. vóór het temp. fin. (GES-K § 113 *l—r*, JOÜON *Gr* § 123 *e—k*, DAVIDSON *Synt* § 86) geeft aan het verbum een bepaald accent; veelal dient het ter versterking van het begrip, maar er kunnen ook andere nuanceringen van betekenis in liggen. Hier is eèn bepaalde nuancering niet aanwijsbaar. Voor COOKE is dit een motief om vs 3 aan een andere hand toe te schrijven dan vs 2. Maar er komen meer gevallen voor waarin het niet mogelijk is een eigen nuance van betekenis aan te tonen; DAVIDSON spreekt van „shades" die „cannot be reproduced in translation". De meeste vertalers geven hier de combinatie van den inf. abs. met het temp. fin. eenvoudig weer als een tempus finitum zonder meer; slechts een enkele poogt den inf. abs. tot uitdrukking te brengen. Zo TROELSTRA: „het woord van Jahwe is uitdrukkelijk geschied"; VON ORELLI: „erging in der That". Andere gevallen waarin de inf. abs. niet afzonderlijk in de vertaling behoeft te worden weergegeven zijn Gen. 24 : 5 „moet ik dan uw zoon terugbrengen"; Richt. 11 : 30 „indien Gij de Ammonieten in mijn macht geeft"; 1 Sam. 20 : 6 „m i s t uw vader mij" (met nadruk op „mist"); 2 Sam. 18 : 3 „als w ij soms moeten vluchten" (met nadruk op „wij"). Met het oog op dergelijke voorbeelden is er dan ook geen reden om den tekst te wijzigen, hetzij door den inf. abs. weg te laten (CORNILL), hetzij door in plaats van היה היה te lezen ויהי (HERRMANN). Dat oude vertalingen den inf. abs. niet hebben weergegeven behoeft om dezelfde reden geen verwondering te baren.

De appositie הכהן hoort bij Ezechiël en niet bij Boezi. Weliswaar laat zich dit niet strikt bewijzen, zoals HERRMANN zegt, maar, gelijk COOKE opmerkt, in den regel heeft in dergelijke gevallen de aanduiding van het *munus* betrekking op den naam die het eerst wordt genoemd (zie 1 Sam. 22 : 11; Jes. 37 : 2; 38 : 1; Jer. 21 : 1, vgl. 2 Kon. 25 : 18; Zach. 1 : 1). Hoewel een enkele als KRAETZSCHMAR, en ook BUDDE in JBL 1931, blz. 24 noot, de appositie op Boezi betrekking laat hebben, is dan ook de overgrote meerderheid der verklaarders van het tegenovergestelde gevoelen.

De uitgever van het boek Ezechiël herhaalt na de algemene plaatsaanduiding בארץ כשדים nog eens uit vs 1 de bizondere geografische aanwijzing על־נהר־כבר, om goed te doen uitkomen dat de door hem genoemde Ezechiël, de zoon van Boezi, de ontvanger was van de daar bedoelde visionaire openbaring Gods. Hij voegt daaraan toe ותהי עליו שם יד־יהוה, met gebruikmaking van een zegswijze die bij Ezechiël nogal eens voorkomt. Ook een enkele maal elders: 1 Kon. 18 : 46; 2 Kon. 3 : 15; vgl. eveneens Jes. 8 : 11. Zij dient om een omschrijving te geven van het receptieve element in de profetie, vgl. *De profeten des Ouden Verbonds*, Kampen 1918, blz. 28. Hoewel 13 Hebr. handschriften עלי hebben in plaats van עליו en deze lezing steun vindt in de LXX, Pesj. en de Arabische vertaling, is er geen voldoende reden haar met sommige commentatoren (HERRMANN, TROELSTRA, ZIEGLER, AUVRAY) naar CORNILL, TOY en BEWER in

BH[3] te aanvaarden. Ware zij de oorspronkelijke, dan zou men moeten aannemen dat de slotzinsnede van vs 3 niet van de hand van den bezorger der editie van het boek was, maar van den profeet zelf, en dus vervolg van het ואראה מראות אלהים aan het einde van vs 1; maar dit is niet waarschijnlijk te achten omdat וארא waarmee vs 4 begint daarop kennelijk onmiddellijk aansluit.

vs **1—3** In deze drie verzen, waarin we te doen hebben met een mededeling van Ezechiël zelf, aangevuld vermoedelijk met een aanwijzing door den uitgever van zijn profetisch geschrift, vernemen wij den datum en de plaats van de visionaire openbaring Gods aan dezen priester, waardoor hij tot profeet onder zijn medeballingen in het Chaldese land geroepen werd. Het was in het vijfde jaar sedert de wegvoering van Jojachin in de nabijheid van den Kebar.

vs 4—28 Visionaire verschijning Gods

4 Met וארא (geapocopeerde vorm, naar GES-K § 75 *k*, JOÜON *Gr* § 79 *i*), teruggrijpend op de slotwoorden van vs 1, leidt de profeet de beschrijving in van een door hem in visioen aanschouwde verschijning Gods. Als eerste object van zijn ראה wordt dan genoemd een רוח סערה. De genetivus is hier een gen. explicativus of appositionis (GES-K § 128 *k—p*): een wind die het karakter heeft van een storm, *een stormwind.* Daar het verbum ראה dat in de eerste plaats de zintuiglijke waarneming van het „zien" aanduidt, ook wel in ruimeren zin wordt gebezigd (zoals in Jes. 44 : 16 ראיתי אור „ik merk vuur"), kan het ook hier dienen om het waarnemen van de nadering van een stormwind tot uitdrukking te brengen. Men heeft hier echter niet aan een werkelijken stormwind te denken, niet aan een „actual phenomenon" (zoals SKINNER zegt); ook de stormwind behoort blijkens וארא in aansluiting aan ואראה מראות אלהים op het eind van vs 1, tot het visioen. De visionaire toestand beperkt zich niet tot „zien", maar daar behoren ook toe gehoors- en gevoelsgewaarwordingen.

Deze stormwind kwam מן־הצפון, *uit het Noorden.* Op de vraag waarom juist uit het Noorden worden door de exegeten zeer verschillende antwoorden gegeven. Een antwoord luidt aldus: dat Ezechiël zich in zijn beschrijving van het visioen zou hebben aangesloten bij de in Babylonië inheemse voorstelling van den berg der goden die in het Noorden lag (HITZIG, HERRMANN). Het is echter uitermate onwaarschijnlijk dat de profeet Jahwe van dezen berg der goden zou hebben laten komen. Een ander antwoord is, dat in de profetische prediking het oordeel altijd uit het Noorden nadert (KEIL, ZIEGLER). Maar ten eerste bevindt de profeet zich nu niet in Juda, en ten tweede houdt het visioen dat hij ontvangt als zodanig geen oordeelsdreiging in (anders dan bv. het visioen van den kokenden pot in Jer. 1 : 13). Een derde antwoord wordt gegeven door TROELSTRA, die bij NOORDTZIJ navolging gevonden heeft: de tempel te Jeruzalem is Gods woonplaats, en de reis van Jeruzalem naar Babel gaat over Ribla, en zo komt men dus uit het Noorden in Babel. Wel is God aan zulk een karavaanweg niet gebonden, maar, zo zegt TROELSTRA, „Ezechiëls gedachtengang wel". Doch volgens Ezechiël zelf trekt Jahwe, als Hij den tempel te Jeruzalem verlaat, naar het Oosten (11 : 23); en als Hij in den nieuwen tempel weer zijn intrek neemt komt Hij uit het Oosten (43 : 2). In verband

met de gedachte dat aan een reëlen stormwind zou te denken zijn wordt door SKINNER, BERTHOLET (KHC) en KRAETZSCHMAR de voorstelling gegeven dat de profeet bij het wenden van zijn blik naar het Noorden een opkomenden stormwind bespeurde, en onmiddellijk daarna in visionairen toestand geraakte. Zoals hierboven reeds in het licht is gesteld behoort evenwel ook de stormwind zelf tot de visionaire ervaring. Wel is het waar, dat in Babylonië de ruwe stormen altijd uit het Noorden komen, en dus is het de eenvoudigste en daarom ook wel de juiste oplossing die VON ORELLI geeft, als hij voor de verklaring daarnaar verwijst. Ezechiël, die het land van zijn ballingschap goed kent, beschrijft een stormwind natuurlijkerwijs als zijn oorsprong hebbend in het Noorden.

De LXX en de Vulgata hebben vóór het subst. עָנָן nog het voegwoord; CORNILL, TOY en ROTHSTEIN in BH² willen daarom lezen וְעָנָן. Zo ook onder de commentatoren KRAETZSCHMAR, HEINISCH, TROELSTRA, BERTHOLET (HBAT) en SCHUMPP. Er is echter geen reden om van den Hebr. tekst af te wijken, vgl. ook BEWER BH³. We hebben, zoals VON ORELLI zegt, te doen met een permutatieve appositie: de wolk wordt door den stormachtigen wind in de richting van den profeet gedreven en zo door dezen waargenomen. Het is niet onmogelijk dat de LXX met haar weergave καὶ νεφέλη μεγάλη ἐν αὐτῷ niets anders heeft bedoelen uit te drukken. En in elk geval bestaat er in het geheel geen grond om na גָדוֹל op grond van het ἐν αὐτῷ nog בָּהּ in te lassen, zoals CORNILL, ROTHSTEIN in BH² en HEINISCH willen.

Wat de uitdrukking וְאֵשׁ מִתְלַקַּחַת aangaat, het part. Hitpa. van לָקַח komt behalve hier alleen in Ex. 9 : 24 voor, en is ook de enige vorm van den Hitpa. die van dit verbum in het O. T. gevonden wordt. Het heeft volgens KÖHLER de betekenis van „hin und her genommen werden, zucken", „be taken hither and thither, quiver". De uitdrukking is dus te vertalen als *flikkerend vuur*. Daar אֵשׁ vrouwelijk is moet in het volgende וְנֹגַהּ לוֹ סָבִיב het suff. 3 pers. mannel. enkv. in לוֹ betrekking hebben op עָנָן: de wolk was *omgeven door een glans*. In de LXX zijn de twee bestanddelen van den tekst omgewisseld: καὶ φέγγος κύκλῳ αὐτοῦ καὶ πῦρ ἐξαστράπτον; en met CORNILL en ROTHSTEIN in BH² willen onderscheidene commentatoren dit voor de oorspronkelijke volgorde houden (BERTHOLET, KRAETZSCHMAR, HANS SCHMIDT, HEINISCH, SCHUMPP, AUVRAY). Ook COOKE voelt daar blijkbaar voor, want hij verklaart dat het tweede bestanddeel „logically and grammatically" het eerste behoorde te zijn. Maar HITZIG dacht er precies andersom over, hij schreef dat de vermelding van het vuur „richtig" aan die van den glans voorafgaat. TOY is dan ook van oordeel, dat de lezing der LXX „offers no advantage" boven die van den MT, en HERRMANN noemt haar „nur eine Verlegenheitsauskunft". In elk geval is wel duidelijk dat er geen steekhoudende grond valt aan te voeren om de LXX op dit punt boven den MT te prefereren. Ook BEWER in BH³ doet dit niet.

In וּמִתּוֹכָהּ moet het suff. 3 pers. vrouwel. enkv. weer terugslaan op het vrouwelijke אֵשׁ, zoals nader bevestigd wordt door het מִתּוֹךְ הָאֵשׁ, dat wel door CORNILL, TOY en BH met de overgrote meerderheid der nieuwere verklaarders als een glosse wordt beschouwd, maar dat nu juist in de LXX ook niet ontbreekt en niet uit den tekst mag worden verwijderd. Het is in den laatsten tijd nog gehandhaafd door NOORDTZIJ en AUVRAY. Zelfs VON ORELLI tekent

er bij aan „vielleicht Glosse". Het daaraan voorafgaande כעין החשמל geeft ons aanleiding om op te merken hoe de menselijke taal te kort schiet om een preciese beschrijving te geven van wat de profeet in het hem door God geopenbaarde visioen heeft aanschouwd. Het woord עין heeft hier den zin van „aanblik", „Aussehen, Schein", „look, appearance" (KÖHLER). Daaraan wordt dan nog de כ comparationis toegevoegd om vooral te doen uitkomen, dat het niet חשמל w a s wat de profeet zag, het was alsof het er op geleek. Wat onder חשמל zelf is te verstaan is niet zo gemakkelijk met zekerheid te zeggen. Het woord komt alleen bij Ezechiël voor: behalve hier en in vs 27 van ditzelfde hoofdstuk, nog in 8 : 2 waar het den vorm חשמלה heeft. De LXX vertaalt het op alle drie plaatsen door ἤλεκτρον. In het oudere Grieks wordt dit woord gebruikt om „barnsteen" aan te duiden; maar dat kan de betekenis van חשמל niet zijn omdat er geen gegevens zijn die grond geven om te veronderstellen dat deze stof reeds ten tijde van Ezechiël in Palestina bekend zou zijn geweest. Daarnaast, en vooral in het latere Grieks, wordt het ook gebezigd van een metaalmengsel bestaande uit vier delen goud en één deel zilver. Zie LIDDEL and SCOTT s.v. En deze betekenis wordt dan ook aan חשמל toegekend door KÖHLER: „hellweisse Mischung von Gold und Silber", „shining alloy of gold and silver". Maar in een artikel *Ezekiel's inaugural Vision,* VT 1951, blz. 60—62 heeft G. R. DRIVER betoogd dat het 't zelfde is als het Akkadische e l m e s j o e waaronder „brass", geelkoper (eigenlijk een alliage van koper en zink) is te verstaan. En T. H. ROBINSON BT 1951, blz. 114 vv. acht dit een bewezen zaak. Of dit inderdaad het geval is, moge nog aan enigen twijfel onderhevig zijn; dat aan een metaal te denken is, schijnt echter wel vast te staan. Misschien gaan we het veiligst door het eenvoudig als *blinkend metaal* weer te geven.

Uit wat de profeet hier zegt, ontvangen wij den indruk dat de zware wolk die hij zag naderen van een flikkerend vuurverschijnsel vergezeld was, waarvan de glans naar alle zijden uitstraalde, terwijl midden in het vuur van de wolk een schittering viel waar te nemen als van blinkend metaal.

5 Aan het begin van dit vers wijst ומתוכה terug naar אש in het vorige vers, zoals uit het suff. 3 pers. vrouwel. enkv. blijkt. Er volgt nu een nadere beschrijving van wat de profeet in dat vuur heeft aanschouwd. Vermoedelijk zullen wij het ons zo moeten voorstellen dat hij bij het naderkomen van de wolk tot nauwkeuriger onderscheiding in staat gesteld werd.

Het woord דמות, eigenlijk „gestalte", „gelijkenis", wordt hier gebruikt om iets aan te duiden dat niet volkomen nauwkeurig beschreven kan worden: „etwas wie", „something like" (KÖHLER); wij kunnen vertalen: *wat geleek op.* Wij zien ook hier, evenals in vs 4 bij het gebruik van כעין, hoe de menselijke taal te kort schiet om een werkelijk adaequate beschrijving te geven van wat de profeet in het hem door God geopenbaarde visioen heeft waargenomen. Het w a r e n g e e n חיות, maar de gedaanten die hij zag l e k e n er op. Het woord חיה wordt in den regel gebruikt van dieren, en wel in het wild levende dieren; hier zijn echter zeker g e e n d i e r e n bedoeld, zoals wel duidelijk blijkt uit het slot van het vers waar hun gedaante wordt gekarakteriseerd als een דמות אדם. Het woord zal dus wel den ruimeren zin hebben van het Griekse ζῷον dat in de LXX gebruikt wordt, en dat ook wel een „dier" kan aanduiden,

maar eigenlijk niets anders zeggen wil dan „een levend schepsel". Men kan het 't best vertalen door *levende wezens*.

Het slot van het vers וזה מראיהן דמות אדם להנה is aldus weer te geven: *en dit was hun voorkomen: zij geleken op een mens.*

6 Met dit vers begint een nadere beschrijving van de חיות, die in de volgende verzen wordt voortgezet. Het femininum אחת (omdat חיה vrouwelijk is) heeft in dit geval de betekenis van „irgendein", „anyone", τις (KÖHLER). Op het eind van het vers is daarentegen להם gebruikt, met suff. 3 pers. mannelijk meervoud. Dat dit geschiedt in terugslag op een vrouwelijk substantivum is een in het Hebreeuws meer voorkomend verschijnsel (GES-K § 135 *o*, JOÜON *Gr* § 149 *b*). Andere voorbeelden zijn te vinden in Gen. 32 : 16; 41 : 23; Ex. 1 : 21; Num. 36 : 6; Richt. 19 : 24; 21 : 22; 1 Sam. 6 : 7; Jes. 3 : 16.

De dualis כְּנָפַיִם is hieruit te verklaren dat vleugels, evenals voeten en ogen, paarsgewijze worden gedacht, maar staat voor een pluralis (GES-K § 88 *f*; zie ook JOÜON *Gr* § 91 *e*). Elk van de חיות had dus niet meer dan vier vleugels, zoals ook in Jes. 6 : 2 de שׂרפים elk niet meer dan zes vleugels hadden.

7 De constructie van den zin is aan het begin ietwat vreemd. Dit is evenwel geen reden om den tekst te wijzigen, en met verwijzing naar de LXX en de Pesj. רגל weg te laten en ישרה te veranderen in ישרת (zo ROTHSTEIN in BH[2], en onder de verklaarders HEINISCH en ZIEGLER) of om met EHRLICH, gevolgd door HERRMANN te lezen רגלי שׁר. Dat de LXX met haar καὶ τὰ σκέλη αὐτῶν ὀρθά inderdaad een anderen Hebr. tekst zou vertegenwoordigen valt niet met genoegzamen grond te zeggen, het is zeer goed mogelijk dat zij eenvoudig den MT enigszins vrij heeft weergegeven, zoals ook enkele hedendaagse vertalers doen: zo bv. KRAETZSCHMAR „Und ihre Beine waren gerade", of AUVRAY „Leurs jambes étaient droites". De beste oplossing zal wel zijn dat men ורגליהם houdt voor een accusativus van betrekking („accusatif indirect" zoals JOÜON *Gr* § 126 dien noemt), in dit geval een „accusatif de limitation" (JOÜON *Gr* § 126 *g*); het gaat hier over een deel van het lichaam der חיות. Wil men dien in onze taal precies weergeven, dan vertale men: *wat hun benen betreft.* Evenals in vs 6 wordt hier weer het mannelijk suffix gebruikt in terugslag op een vrouwelijk substantivum, zie aldaar. Er is geen reden om met BH het mannelijk suffix in een vrouwelijk te wijzigen; en hetzelfde geldt voor de volgende verzen waar we deze eigenaardigheid telkens tegenkomen. Welke is nu de betekenis die wij hier aan רגל moeten toekennen? Het duidt in den regel den „voet" aan, maar er zijn eveneens een aantal plaatsen te noemen waar het gebruikt wordt van het gehele „been". Zo zeer beslist in Deut. 28 : 57; 1 Sam. 17 : 6; Jes. 7 : 20 en Ezech. 16 : 25. De algemene opvatting der exegeten is dan ook dat wij hier insgelijks aan het gehele been te denken hebben, zelfs al vertaalt men, zoals enkelen (HEINISCH, TROELSTRA, SCHUMPP, ZIEGLER) „voeten". Voor deze opvatting pleit dat ze gequalificeerd worden als רגל ישרה (voor het gebruik van den singularis, evenals bij יד, ראשׁ en dergelijke, hoewel op een pluraliteit betrekking hebbende, zie men DAVIDSON *Synt* § 17 Rem. 4). Wanneer aan een eigenlijken „voet" te denken was zouden we ons dien moeten voorstellen als verticaal recht naar beneden gericht, niet horizontaal, vanwege de daarna volgende vergelijking van de כף רגליהם met

die van een kalf. En dat zou weer betekenen dat van een eigenlijken „voet" geen sprake was. Onder de *rechte benen* zal men nu hebben te verstaan dat ze geen kniebuiging vertoonden, maar van het bovenlichaam volkomen rechtstandig naar beneden liepen.

Omtrent het aantal benen dat elk van de חיות had wordt niets gezegd. HANS SCHMIDT is zeer beslist in zijn oordeel: hij vertaalt „Ein jedes hatte (nur) ein gerades Bein". KEIL is niet minder positief in zijn uitspraak „wir haben... bei jedem der vier Wesen zwei Beine wie beim Menschen anzunehmen". TROELSTRA laat het terecht in het midden: „een of twee bij elk wezen"; en zo ook BERTHOLET (HBAT). Daarbij moeten wij blijven; het is niet raadzaam een nadere uitspraak te willen doen omtrent iets waarover de tekst in het geheel geen uitsluitsel geeft. „No mention is made of the number of the feet" (FISCH). Daarom is het evenmin gemotiveerd te concluderen tot de geslachtloosheid der חיות, zoals op grond van de waarschijnlijkheid dat ze slechts één been hadden door sommigen wordt gedaan (KRAETZSCHMAR, HEINISCH, NOORDTZIJ). Dat wil evenwel ook weer niet zeggen dat wij ze ons als wel geslachtelijk hebben voor te stellen. De tekst laat zich hierover eenvoudig niet uit.

Terwijl כף de „holle hand" is, moet כף רגל aanduiding zijn van de „Fusssohle", „sole of the foot" (KÖHLER); zie Joz. 3 : 13. In plaats van ככף רגל עגל wil CORNILL met een beroep op Aquila en den Targoem lezen עֲגֻלָּה, adj. fem. met de betekenis „rond", „afgerond". Dit leidt dan tot de voorstelling van een been dat „unten in eine runde Scheibe oder in eine Halbkugel ausläuft". Deze lezing wordt ook gevolgd door ROTHSTEIN in BH^2, en door HEINISCH, VAN DEN BORN en ZIEGLER. Maar zij wordt door de meeste uitleggers verworpen; ze is ook niet geaccepteerd door TOY en door BEWER in BH^3. COOKE is wel van oordeel dat „the original form of the text is beyond recovery", doch er is toch eigenlijk geen genoegzame grond om aan de juistheid van den MT te twijfelen. Het moge niet zo gemakkelijk zijn precies te zeggen wat de strekking is van de vergelijking met den hoef van een kalf; een bevredigende oplossing schijnt echter wel te wezen, dat men zich het uiteinde van de benen der חיות niet denkt als in den vorm van een voet gelijk bij een mens, maar aan alle kanten gelijk, hetzij rond, hetzij misschien (zoals VON ORELLI veronderstelt) vierkant.

Weer enige moeilijkheid levert op ונצצים, vooral ten aanzien van de vraag waarmee het moet verbonden worden. נצצים moet zijn part. act. Qal van een verb. נצץ. In Hoogl. 6 : 11 komt daarvan een vorm voor in Hiph. met de betekenis „bloeien". Dezelfde betekenis heeft het verb. in Pred. 12 : 5 in den vorm ינאץ, eveneens Hiph. met grafische א, vgl. GES-K § 73 *g*. Maar hier moet het wel een anderen zin hebben; KÖHLER geeft op „funkeln", „sparkle". Aan iets dergelijks moet ook de LXX gedacht hebben, die σπινθῆρες (= „vonken") heeft. EWALD brengt den vorm in verband met het subst. נוצה en wil dien vertalen als „Gefieder". Evenzo KRAETZSCHMAR, die dan naar PERLES, *Analekten zur Textkritik des A. T.*, München 1895, blz. 45 vv. leest נוֹצִיצָם „ihr Gefieder". Daarvoor kan men maar weinig voelen: de gehele beschrijving geeft overigens hoegenaamd geen grond de חיות als gevederd te denken; veeleer schijnt de mededeling in vs 11 dat zij met twee van hun vleugels hun גוית

bedekten voor het tegendeel te pleiten. En waarop heeft dan het participium נצצים betrekking? Velen zijn van oordeel dat het, in weerwil van het afwijkend genus (רגל is vrijwel uitsluitend feminini generis), van de voeten of benen gezegd wordt. Maar VON ORELLI betoogt, dat het juist om dat afwijkend genus niet van de voeten of benen maar van de gehele gestalte der חיות moet worden verstaan. Wel heeft KEIL ten gunste van de eerste opvatting gewezen op het feit dat in Jer. 13 : 16 het meervoud van רגל geconstrueerd is met een werkwoordvorm van den 3en pers. m a n n e l ij k meervoud; doch dit beroep is niet sterk omdat in het Hebreeuws bij de verbaalvormen in het algemeen een neiging bestaat om de vrouwelijke vormen te verwaarlozen, vooral in het meervoud, en met name wanneer het verbum vooropgaat (zie JOÜON *Gr* § 150 *b*). Overigens moet opgemerkt worden dat het genus moeilijk tot het nemen van een beslissing kan bijdragen, daar חיות evenzeer femininum is als רגל. Op geheel ander gebied ligt dan ook een argument dat NOORDTZIJ naar voren brengt. Hij meent dat een opmerking over de gehele gestalte der חיות vreemd zou zijn te midden van een beschrijving der onderdelen. Doch men kan hiertegenover stellen dat in een beschrijving zoals hier gegeven wordt uit de plaatsing van een bepaalde mededeling niet veel valt af te leiden. Voor mijn besef schijnt doorslaggevend te zijn dat reeds in vs 4 sprake was van iets dat er uitzag als blinkend metaal; en wanneer hier nu weer van het fonkelen als van metaal sprake is, zal veeleer aan de gehele verschijning der חיות zoals die uit de verte naderend in vs 4 getekend werd, dan aan een zeer beperkt onderdeel te denken zijn. In dezen geest uitte zich ook BERTHOLET (KHC), die evenwel in HBAT zijn standpunt gewijzigd heeft en נצצים nu op de voeten of benen laat slaan. Past men het toe op de gehele gestalte der חיות, dan zal het part. als een tempus finitum zijn te verstaan: *en zij fonkelden als gepolijst koper.*

Over כעין zie men bij vs 4. קלל dat behalve hier alleen nog in Dan. 10 : 6, eveneens verbonden met נחשת, voorkomt, heeft de betekenis van „glatt", „burnished" (KÖHLER). De LXX geeft het weer door ἐξαστράπτων, „bliksemend", „schitterend als de bliksem".

8 In plaats van het Ketib וידו is met het Qoré te lezen וידי dat ook in verschillende handschriften als Ketib voorkomt; vgl. BH.

רבע dat in Ex. 29 : 40 en 1 Sam. 9 : 8 „een vierde deel" betekent, moet hier en op nog een paar plaatsen in Ezechiël den zin hebben van „Seite (e. viereckigen Grösse)", „side (of a square thing)", aldus KÖHLER. Er is geen reden om met BEWER in BH[3] in plaats daarvan te lezen עבר. Hoewel wij ons de חיות zeker niet als stereometrische viervlakken hebben voor te stellen, kunnen wij bij hen, evenals bij een mens, vier „zijden" denken: een voor- en achterzijde, benevens een rechter- en linkerzijde.

De vraag is hoeveel handen wij bij elk der חיות hebben aan te nemen. Volgens de meeste exegeten vier. TROELSTRA aarzelt en laat de mogelijkheid open van twee of vier. COOKE geeft wel toe dat de tekst zo kan worden opgevat dat elk der חיות vier handen had, maar laat dan volgen: „but this can hardly be intended". Hij verstaat daarom het gezegde als „upon the sides of the four of them" en interpreteert dit dan in dezer voege: „their sides as they stood in a square". Uit de vergelijking die hij maakt met Babylonische figuren zoals die zijn afgebeeld bij GRESSMANN ATuB, Tafel CXLVIII no 367 en

Tafel CLIII no 379, is dan wel duidelijk dat hij niet meer dan twee handen voor elk der חיות wil aannemen. Zo ook HERRMANN. Wij moeten evenals bij vs 7 ons aansluiten bij het oordeel van TROELSTRA. De tekst laat zich over het aantal der handen bij elk van de חיות niet met afdoende duidelijkheid uit.

Het gebruik van de mannelijke suffixen (vgl. daarover bij vs 6) is misschien te zien als een bevestiging van de boven bepleite mening dat נצים in vs 7 slaat op de gehele gestalte der חיות.

Wat verder in dit vers volgt stelt de exegese voor een nieuwe moeilijkheid. Het met KEIL te houden voor een zelfstandig zinsdeel is onmogelijk; we zouden dan moeten vertalen zoals de SV doet: „en die vier hadden hun aangezichten en hun vleugelen", wat feitelijk geen zin geeft. KEIL wil met verwaarlozing van de pronominale suffixen vertalen: „und Gesichter und Flügel hatten alle vier"; maar zelfs dan is hierin na de mededeling van vs 6 geen plausibele gedachte te vinden. HANS SCHMIDT maakt het zich gemakkelijk doordat hij heel vs 8 weglaat, maar dit kan bezwaarlijk als een poging tot het geven van exegese worden gezien. Met de overgrote meerderheid der verklaarders zal men de oplossing wel moeten zoeken in het combineren van het slot van vs 8 met vs 9. Velen willen daarbij, in aansluiting bij de LXX, nog een emendatie van den tekst toepassen. BERTHOLET (KHC), KRAETZSCHMAR en COOKE willen ופניהם uit vs 8 overbrengen naar vs 9 en dit zetten in plaats van het daar voorkomende כנפיהם; inderdaad krijgt men dan wel een goeden zin: „and their wings belonging to the four of them were joined one to another; and their faces turned not when they went". Het is echter niet geraden een dergelijken ingreep in den tekst te doen. Nog iets verder gaat HERRMANN die ופניהם in vs 8 zowel als כנפיהם in vs 9 geheel weg wil laten. Hiertegen geldt hetzelfde bezwaar, zelfs in nog ernstiger mate. NOORDTZIJ heeft er zich toe willen bepalen om in vs 9 in plaats van כנפיהם te lezen פניהם, maar ook dit is niet verantwoord. Evenmin wat ZIEGLER doet, die in vs 8 וכנפיהם schrapt. Weliswaar ontbreekt het in de LXX, maar daar wordt eveneens de gehele eerste helft van vs 9 weggelaten, en HEINISCH volgt haar letterlijk na. Intussen, zoals we ook reeds bij vs 4 opmerkten, is er geen reden de LXX boven den MT te prefereren. Houden wij ons aan den MT, maar verbinden wij het slot van vs 8 met vs 9, dan zullen wij hier aan een soortgelijk geval te denken hebben als in het begin van vs 7; de woorden ופניהם וכנפיהם לארבעתם zijn op te vatten als een accusativus van betrekking, een „accusatif de limitation" naar JOÜON *Gr* § 126 *g*; zodat het slot van vs 8, verbonden met het begin van vs 9, aldus moet vertaald worden: *En wat de aangezichten en de vleugels van die vier betreft, hun vleugels waren met elkander verbonden.* In vs 9 wordt dus eerst iets naders omtrent de vleugels gezegd, en in vs 10 omtrent de aangezichten, derhalve ten opzichte van het slot van vs 8 in chiastische orde. AUVRAY heeft nog wel een nieuwe poging gewaagd om het laatste gedeelte van vs 8 op zichzelf te verstaan, geheel los van vs 9: „leurs faces, à tous les quatre, étaient tournées vers les quatre directions"; maar deze vertaling berust, zoals hij in een voetnoot aangeeft, op „conjecture", en is daarom niet te aanvaarden.

9 Wat de constructie van de eerste helft van dit vers betreft zij opgemerkt dat חברת het vooropgeplaatste praedicaat vormt, behorende bij כנפיהם als subject. Het participium drukt een meer blijvenden toestand uit. Uit vs 11

blijkt overigens dat het „verbonden" zijn slechts betrekking heeft op telkens t w e e van de vleugels. Hoe wij ons die verbinding verder te denken hebben is niet precies te zeggen. Het verb. חבר wordt in de betekenis „verbinden" ook gebruikt van de tentkleden van den tabernakel (Ex. 26 : 3), waarbij kennelijk de bedoeling is dat ze tot grote stukken, elk van vijf, aan elkander werden genaaid (zie GISPEN, *Het boek Exodus opnieuw uit den grondtekst vertaald en verklaard, Tweede deel*[2], Kampen 1951, blz. 135). Eveneens wordt het gebezigd van de schouderstukken van den efod (Ex. 28 : 7; 39 : 4), waar de zin niet zo duidelijk is, maar in elk geval juist aan een niet al te vaste verbinding is te denken. BRUNO BAENTSCH vertaalt dan ook „(mit einander) zusammenfügbare Schulterstücke (*Exodus-Leviticus-Numeri übersetzt und erklärt*, Göttingen 1903). Waarschijnlijk zullen we het ons hier zo hebben voor te stellen dat de verbonden vleugels met de uiteinden aan elkaar raakten, ongeveer op de wijze waarop in den tempel van Salomo de vleugels der cherubs in het midden dat deden (1 Kon. 6 : 27; 2 Kron. 3 : 11, 12, waar het verb. נגע gebruikt wordt; in 2 Kron. 3 : 12 ook דבק). Nu kan men zich de opstelling der vier חיות op twee manieren denken: òf zo, dat zij met recht uitgespreide vleugels stonden en de aan elkaar verbonden vleugels een rechten hoek vormden; òf zo, dat zij de vleugels ietwat naar achteren gekeerd hadden en de aan elkaar verbonden vleugels in een rechte lijn lagen. In beide gevallen vormden dan de vier חיות een vierhoek. In het eerste geval stonden zij zelf in het midden van de vier zijden, in het tweede geval op de hoeken van den vierhoek.

Wat nu verder volgt hangt ongetwijfeld met het voorafgaande samen. Men moet daarbij denken aan een beweging van de gehele groep gezamenlijk; het לא־יסבו בלכתן (men lette er op dat hier weer eens het suff. 3 pers. v r o u w e l ij k meervoud wordt gebruikt) geldt niet van elk der חיות afzonderlijk. In dat geval toch zou de gehele verschijning uiteengevallen zijn, wat zeker niet de bedoeling kan wezen. Het door de verbinding der vleugels gevormde vierkant kan zich, in verband met den vorm der benen, rechtuit in iedere gewenste richting bewegen: zowel voorwaarts als achterwaarts, evengoed naar rechts als naar links, zonder zich daarbij om te keren. Uit het gebruik van de uitdrukking איש אל־עבר פניו valt wellicht af te leiden dat van de hierboven genoemde twee wijzen van opstelling de eerste de juiste moet geweest zijn. Wanneer de gehele groep zich in beweging zette, was daarbij steeds in het midden van de zijde die in de richting van de beweging lag één der חיות wiens פנים zich bevond in de richting (עבר) van de beweging. Ook bij de beweging van het gehele complex kon hier איש gebruikt worden: omdat ieder van de חיות v i e r פנים had, was steeds van elk één פנים gekeerd naar de richting van de beweging.

10 In dit vers wordt vervolgens iets naders gezegd over de aangezichten der חיות. Reeds in vs 6 is medegedeeld dat elk v i e r aangezichten had. Deze worden thans aangeduid als die van mens, leeuw, rund en arend. Door gebruik van het woord דמות wordt, evenals in vs 5, tot uitdrukking gebracht dat het hier gaat om iets wat niet volkomen nauwkeurig beschreven kan worden. Er wordt niet gezegd: het w a r e n de aangezichten van mens, leeuw, rund en arend, maar: ze *geleken op* die van mens, leeuw, rund en arend. De constructie is ietwat opvallend. Bij פני אדם wordt niets naders gezegd; aan

פני אריה wordt nog toegevoegd אל־הימין en bovendien לארבעתם; aan פני־שור zowel מהשמאול alsook לארבעתן (men lette er op dat hier, en evenzo bij het volgende, in afwijking van het voorafgaande het suff. 3 pers. v r o u w e l ij k meerv. wordt gebruikt); terwijl ten slotte bij פני־נשר alleen לארבעתן staat. Velen menen daarom den tekst met enkele woorden te moeten aanvullen ten einde de vier bestanddelen aan elkaar te conformeren. Na פני אדם wil men inlassen מקדם of לפנים (TOY), en daaraan nog toevoegen לארבעתם of לארבעתן, en tussen פני־נשר en het slotwoord לארבעתן wenst men nog te zetten לאחר (vgl. ROTHSTEIN in BH[2]). Toch is het niet verantwoord den tekst te wijzigen. Het is niet goed te verklaren hoe de op zichzelf zo natuurlijke bestanddelen die men aan den tekst wil toevoegen daaruit verdwenen zouden kunnen zijn. Bovendien is het wel merkwaardig dat de LXX, die overigens nogal eens van den MT verschilt (we herinneren aan vs 4 en vs 8), hier nauwkeurig met dezen overeenstemt. En voorts verdient ook de opmerking van KRAETZSCHMAR de aandacht dat niet alleen de MT zeer wel verstaanbaar is, maar dat ook consequente symmetrie in de gebezigde uitdrukkingen niet aan Ezechiël eigen is, dat hij integendeel juist gaarne kleine variaties toepast. In BH[3] neemt BEWER dan ook geen emendaties van den tekst op.

Wanneer de tekst begint met ודמות פניהם פני אדם blijkt daaruit dat het menselijk gelaat het eerst in het oog moest vallen. Vandaar dat ook in vs 5 gezegd wordt וזה מראיהן דמות אדם להנה. Daaruit volgt verder weer dat het op een menselijk gelaat gelijkende aangezicht, ook zonder dat dit in den tekst uitdrukkelijk wordt gezegd, zich aan de voorzijde bevond. Wat dan vanzelfsprekend bij alle vier חיות het geval was. Ten aanzien van het tweede aangezicht, dat met den kop van een leeuw gelijkenis vertoonde, wordt expressis verbis gezegd dat het zich b ij a l l e v i e r aan den rechterkant vertoonde. Dit is niet vanzelfsprekend. Het ware zeer goed denkbaar dat het leeuwen-aangezicht bij sommigen der חיות aan de rechterzijde, maar bij andere aan de linker- of aan de achterzijde te zien was. Daarom was hier de toevoeging nodig: לארבעתם. Van het derde aangezicht, dat op een rund geleek, vernemen wij dat het zich, eveneens bij alle vier, aan den linkerkant bevond. Evenals bij het tweede is ook hier de aanwijzing לארבעתן noodzakelijk. Er is geen reden om met KRAETZSCHMAR de suffixen aan elkaar gelijk te maken (alle mannelijk). Het is uit het voorafgaande reeds gebleken dat de profeet de suffixen van beiderlei genus in betrekking tot de חיות door elkaar gebruikt. SPRANK blz. 40 vv. houdt de vrouwelijke suffixen voor oorspronkelijk, als slaande op de חיות, en meent in de mannelijke den invloed te bespeuren van een latere retouchering die naar hfdst. 10 aan de cherubs zou gedacht hebben. Daar komt nog bij dat hij het gehele tiende vers voor een interpolatie houdt, en van oordeel is dat volgens den oorspronkelijken tekst elk van de חיות slechts één aangezicht zou gehad hebben, nl. dat van een mens. Maar dan zou ook vs 6 niet oorspronkelijk kunnen zijn dat uitdrukkelijk van v i e r aangezichten gewaagt. Zulk een behandeling van den tekst is te willekeurig om den naam van wetenschappelijke verklaring te verdienen. Het is niet volkomen zeker of men bij de aanduiding „rechts” en „links” moet uitgaan van de חיות zelf dan wel van den toeschouwenden profeet. Aangezien echter Ezechiël de gehele beschrijving van de visionaire verschijning geeft zoals hij haar ziet heeft het toch

wel de meeste waarschijnlijkheid voor zich dat wij „rechts" en „links" moeten verstaan vanuit het standpunt van den profeet. Bij het vierde aangezicht wordt wel gezegd dat alle vier חיות dit hadden, om de mogelijkheid uit te sluiten dat een of meer van hen een ander vierde aangezicht zouden hebben; maar een aanduiding van de plaats waar zich dit vierde aangezicht bevond ontbreekt vanzelfsprekend. Na wat voorafging kan het zich alleen maar aan de achterzijde bevinden. Dit wordt dan aangeduid als een פני־נשׁר. Voor het woord נשׁר geeft KÖHLER als betekenissen op „Adler u. Geier", „eagle a. vulture". Er zijn in het O. T. zeker plaatsen waar נשׁר beslist den „gier" moet aanduiden: Mich. 1 : 16 (met het oog op de kaalkoppigheid van dezen roofvogel) en Job 9 : 26 (aangezien alleen de gier zich met aas voedt). Daarnaast zijn er eveneens plaatsen waar bepaald aan den „arend" is te denken: Ezech. 17 : 3, 4 (in verband met de typische gewoonte der arenden om uitstekende takken af te breken door het geweld van hun stootvlucht) of Hos. 8 : 1 (waar te denken is aan het zich neerstorten van den arend op een levende prooi). Blijkbaar is dus נשׁר, evenals het Arabische n i s r, een samenvattende naam voor alle zeer grote roofvogels; en uit het verband zal men moeten trachten op te maken welke vertaling op een bepaalde plaats de voorkeur verdient. Vgl. het art. van F. J. BRUIJEL, *Roofvogels in den Bijbel,* GTT XLVII, blz. 114—118. Daar hier geen duidelijk aanwijsbare reden is om aan den gier te denken, zal het wel het beste zijn *arend* te vertalen.

11 Met het eerste woord van dit vers ופניהם weet de exegese geen raad. In het vers wordt verder over de „aangezichten" niets gezegd. In de LXX en de Itala ontbreekt het. Volgens sommigen moet het gelezen worden als לפנימה „aan den binnenkant", en verbonden worden met het slot van vs 10 (zo CORNILL, en ROTHSTEIN in BH[2]). Op grond van het ontbreken in de LXX en de Itala verdient het evenwel meer aanbeveling het te houden voor een insluipsel in den tekst, vermoedelijk door dittografie van een der vorige verzen (zo TOY, en BEWER in BH[3]; ook KRAETZSCHMAR, HERRMANN, NOORDTZIJ, COOKE, ZIEGLER, AUVRAY, STEINMANN).

Het woord פרדות, part. pass. Qal van פרד „trennen, teilen", „separate, divide" (KÖHLER), heeft, van de vleugels gebruikt, den zin van „ausgespannt", „spread" (KÖHLER). KEIL wil, om ופניהם aan het begin van het vers te handhaven, het participium ook daarop laten slaan en er de aanduiding in vinden dat de חיות niet ieder slechts één hoofd met vier verschillende gezichten (in den trant van Janusgezichten), maar vier verschillende hoofden hadden. Hiertegen bestaat in de eerste plaats het bezwaar dat voortdurend niet van „hoofden" maar van פנים sprake is geweest; terwijl ook in de tweede plaats het verb. פרד dan ten aanzien van de beide subjecten een zeer verschillende betekenis zou moeten hebben. מלמעלה is volgens KÖHLER „von oberhalb her", „from above". Het is echter moeilijk te vatten wat het zou moeten betekenen dat de vleugels „van boven af" uitgespreid waren. Algemeen vat men מלמעלה dan ook anders op, en wel als „naar boven" (TROELSTRA), „upwards" (COOKE), „nach oben" (HANS SCHMIDT), „vers le haut" (AUVRAY). De praep. מן moet in dit geval dienen ter aanduiding van de richting waar zich iets bevindt (vgl. ook KÖHLER s.v. מן sub 3), zoals b.v. in מקדם (Gen. 2 : 8; 12 : 8), מים (Gen. 12 : 8), en vooral ook in מתחת en ממעל (Ex. 20 : 4 en elders). Zo

wordt מתחת ook gebruikt in vs 8. Het *naar boven uitgespreid* heeft, blijkens wat er volgt, feitelijk slechts betrekking op één paar vleugels. ZIEGLER omschrijft het terecht als „nach oben in wagrechter Richtung ausgespannt".

De constructie is in wat er volgt ietwat onduidelijk. Het woord איש na חוברות is niet gemakkelijk te verklaren. Volgens CORNILL, TOY en BH zou men eigenlijk moeten lezen אשה אל־אחותה evenals in vs 9. Of men met verschillende commentatoren deze tekstwijziging moet aanvaarden is echter niet zo zeker. Op de LXX met haar συνεζευγμέναι πρὸς ἀλλήλας kan men daarvoor geen beroep doen. Het is namelijk zeer goed mogelijk dat zij het lastige איש eenvoudig door πρὸς ἀλλήλας heeft weergegeven. En het is ook niet wel te begrijpen hoe de bredere zegswijze door het korte, enigszins raadselachtige איש zou zijn vervangen. Nog veel minder aanvaardbaar is de mening van KRAETZSCHMAR dat de beide woorden חוברות איש uit den tekst zouden moeten verwijderd worden. Het meest aanbevelenswaardig zal wel zijn dat we het voorbeeld van de LXX volgen en eenvoudig vertalen: *ieder had er twee die met elkander verbonden waren.* Met KEIL en VON ORELLI moeten we de zegswijze zien als een verkorte aanduiding van wat in vs 9*a* is gezegd. Ze is dan zoals VON ORELLI zich uitdrukt „änigmatisch kurz". In aansluiting op het „naar boven uitgespreid" wordt ons aldus duidelijk gemaakt hoe wij ons de situatie te denken hebben: twee van de vier vleugels raakten, horizontaal uitgespreid, aan elkander.

De twee andere vleugels bedekten het lichaam der חיות. Voor „lichaam" wordt hier, evenals in Gen. 47 : 18 en Neh. 9 : 37 גויה gebruikt, dat elders de betekenis heeft van „dood lichaam", „lijk". Zo insgelijks in Dan. 10 : 6 van de verschijning door Daniël aan den oever van de Tigris aanschouwd. Het woord heeft hier een ongewoon gevormd suffix 3 pers. vrouwelijk meervoud: גויתיהנה (vgl. GES-K § 91 *l*, JOÜON *Gr* § 94 *i*). Dit tweede vleugelpaar was dus benedenwaarts gericht. Hoe is echter het hier gezegde te verenigen met de mededeling in vs 8 dat de profeet onder de vleugels de handen der חיות kon opmerken? De enig mogelijke oplossing schijnt mij toe, dat men zich de armen met de daaraan zich bevindende handen tussen de beide vleugelparen denkt.

12 De woorden ואיש אל־עבר פניו ילכו zijn een herhaling van het slot van vs 9; zie aldaar. Er wordt nu echter ter nadere verklaring nog iets aan toegevoegd. Onder הרוח is met REDPATH te verstaan: „the spirit of the living creature", zoals ook in Gen. 6 : 17; 45 : 27; Richt. 15 : 19; 1 Sam. 30 : 12; 1 Kon. 10 : 5, enz. Zie eveneens vs 20 en 21. Ten onrechte denkt BERTHOLET (KHC) aan een „materielles, wenn auch übersinnliches Agens, dem Winde vergleichbar"; uit vs 20 en 21 blijkt dat we niet aan een uitwendige kracht te denken hebben, maar aan een *principium movens* in de חיות. Daarom is ook niet te denken aan den Geest Gods (HEINISCH, SCHUMPP, ZIEGLER) of aan „the Divine will which guided the movements of the creatures" (FISCH). De verbinding van het verbum היה met den inf. cstr. ללכת dient ter omschrijving van een tempus finitum van הלך: waarheen de geest gaande was, d. w. z. waarheen de geest ging, of, met veronderstelling van de „nuance modale" van „vouloir" (JOÜON *Gr* § 113 *n*): *waarheen de geest wilde gaan.*

Het slot לא יסבו בלכתן is weer een herhaling uit vs 9, zie aldaar. De herhalingen met de nadere aanvulling dienen om het moeilijk voorstelbare zo accuraat mogelijk te beschrijven.

13 Vrij algemeen wordt hier een wijziging in den tekst aangebracht. In plaats van het eerste woord ודמות leest men ובתוך (ומתוך) of ובינות, en verder vervangt men מראיהם door מראה; zie BH. Men kan zich hierbij beroepen op de LXX die heeft καὶ ἐν μέσῳ τῶν ζῴων ὅρασις. Maar of haar vertaling wel genoegzamen grond biedt om een andere lezing te aanvaarden is zeker nog aan gerechtvaardigden twijfel onderhevig. Wat de LXX biedt is inderdaad beter verstaanbaar dan de MT, maar dat is zonder meer allerminst een voldoend motief om daarnaar den tekst te veranderen. De bekende regel *lectio ardua praestat* moet ons tot grote voorzichtigheid nopen. Het is moeilijk te verklaren hoe de tekst, indien deze oorspronkelijk geluid had zoals de vertaling van de LXX schijnt te suggereren, tot den tegenwoordigen MT zou geworden zijn. Maar het is heel goed te begrijpen dat de LXX onder invloed van wat wij in 10 : 2, 7 vinden tot haar weergave gekomen is. Hier mag dan ook herinnerd worden aan een waarschuwing die SPRANK in een ander verband doet horen (blz. 48): „Auch sollte man sich bei den Korrekturen nicht allzusehr von den Lesarten der einzelnen Versionen ins Schlepptau nehmen lassen und gerade dann nicht wenn . . . M auf den ersten Blick recht dunkel erscheint." Trouwens men kan den MT hier niet onverklaarbaar noemen. Men zou ודמות החיות kunnen verstaan als een absoluten vooropgeplaatsten accusativus van betrekking, een „accusatif indirect" naar JOÜON *Gr* § 126: „en wat de gedaante der levende wezens betreft"; of beter nog als een *casus pendens* naar JOÜON *Gr* § 156. Er volgt dan daaromtrent iets naders, met weglating van de copula „zijn". Voor מראיהם is de beste vertaling „hun aanblik"; het gaat om den indruk die door den aanblik van de levende wezens werd gewekt.

Volgens KÖNIG *Synt* § 251 l hebben we bij גחלי te doen met een pluralis op ־ים van een substantivum dat in singulari den vrouwelijken uitgang heeft: גחלת. Zo ook BDB. KÖHLER echter denkt aan een singularis גחל; daarnaast neemt hij aan een ander subst. גחלת met de betekenis „Kohlenglut", „glow of charcoals" (zo in Jes. 47 : 14). Of dit geheel en al juist is valt evenwel nog te betwijfelen. De vorm met suff. 1 pers. enkelv. גחלתי in 2 Sam. 14 : 7 dien KÖHLER ook tot het subst. גחלת herleidt, kan bezwaarlijk den zin van „kolengloed" hebben, het duidt in de bedoelde plaats beslist de enkele gloeiende kool aan. En daarom ben ik geneigd KÖNIG en BDB gelijk te geven, en te denken aan één substantivum גחלת met den pluralis גחלים, dat gewoonlijk de betekenis heeft van „gloeiende kool", maar in Jes. 47 : 14 wordt gebruikt in den zin van „kolengloed". In elk geval wordt het woord hier als een femininum behandeld, blijkens de appositie בערות, wat bij substantiva met een meervoud op ־ים meer voorkomt (KÖNIG *Synt* § 252 h).

Naast de vergelijking כגחלי־אש בערות wordt nog een tweede vergelijking geplaatst כמראה הלפידים. Het woord לפיד duidt aan een „fakkel"; hier is het echter wellicht in een soortgelijken zin te verstaan als in Gen. 15 : 17 waar men bij den לפיד אש moet denken aan een vlammenpluim die uit een bakoven naar buiten slaat (zie mijn *Het boek Genesis opnieuw uit den grondtekst vertaald en verklaard, tweede deel*[2], Kampen 1949, blz. 50). Het bepalend lidwoord, door BH geschrapt, is te verklaren als aanduiding van het genus (zie GES-K § 126 *l–n*, JOÜON *Gr* § 137 *i*). Ook TOY, hoewel meer geneigd te denken aan een dittografie van de voorafgaande ה, geeft toe dat het „possibly the generic

article" kan zijn. De חיות maakten dus den indruk zowel van massa's brandende kolen als van omhoogslaande vlammenpluimen.

Het pronomen היא wordt in de LXX niet weergegeven. Naast היא komt ook de lezing הוא voor. Weglating, zoals door ROTHSTEIN in BH[2] naar CORNILL wordt voorgestaan, is wel precair; BEWER in BH[3] aanvaardt ze dan ook niet. Het pronomen zal, zoals KEIL zegt, betrekking moeten hebben op אש dat in het voorafgaande het hoofdbegrip vormt. Daarvan wordt nu gezegd dat het zich tussen de חיות heen en weer bewoog. Niet alleen dus maken deze חיות den indruk zelf vurige wezens te zijn, maar bovendien wordt tussen hen in door den profeet een flikkerend vuur waargenomen. En aan dat vuur valt een bizondere glans (נוגה) op, vgl. ook vs 4. Zelfs flitsen er bliksemstralen uit.

Op zichzelf moge deze beschrijving van de חיות als vurige wezens met flikkerend, glanzend en bliksemend vuur er tussen in ons vreemd aandoen, maar zij stemt overeen met den indruk dien de profeet blijkens vs 4 van de wonderbare verschijning ontvangen heeft.

Hier volge nog een vertaling van het gehele vers: *En de gedaante der levende wezens wekte den indruk van brandende kolen vuur, van fakkels; dat (vuur) flikkerde tussen de wezens, het glansde en er flitsten bliksemstralen uit.*

14 ontbreekt in de LXX en wordt ook door de meeste commentatoren voor een niet origineel bestanddeel van den tekst gehouden (men zie CORNILL, TOY en BH). KRAETZSCHMAR ziet er als een doublet van vs 13 een spoor in van de door hem veronderstelde tweeërlei recensie (vgl. de Inleiding blz. 14). Wanneer men echter deze theorie van een dubbele recensie niet kan aanvaarden, is het te gewaagd het gehele vers te elimineren. Het is kwalijk te verklaren hoe het in den tekst zou zijn gekomen; men spreekt wel van een glosse, maar daar heeft het toch niet veel van. Dat het in de LXX ontbreekt, is bij haar die ook overigens nogal vrij met den tekst omgaat veel eerder te begrijpen. Ook de Pesj. heeft het vers gekend, al heeft ze er een afwijkende weergave van geboden (zie CORNILL). Onder de nieuwere verklaarders houden dan ook TROELSTRA, NOORDTZIJ en SCHUMPP nog aan de originaliteit vast.

Intussen blijven er nog verschillende moeilijkheden te overwinnen. In de eerste plaats is er de verbaalvorm רצוא. KÖHLER stelt de vraag of wij hierin een nevenvorm hebben te zien van het verb. רוץ, dan wel in plaats van רצוא te lezen hebben רוץ. Anderen willen רצוא emenderen in יצוא (zo HITZIG, TOY, VON ORELLI en ook NOORDTZIJ). Een emendatie is ongewenst, we zullen het best doen aan een nevenvorm van רוץ te denken, en wel aan een infinitivus evenals het volgende שׁוב. De beide infinitieven hebben dan de betekenis van tempora finita (GES-K § 113 *ff*, JOÜON Gr § 123 *w*). Verder is er het woord בזק, dat nergens anders voorkomt. Men kan het niet met EWALD vertalen door „Habichte". Volgens KÖHLER moet er voor gelezen worden ברק. Dit is ook de mening van VON ORELLI. Om het even echter of we hier inderdaad aan een schrijffout te denken hebben, we zullen het woord moeilijk anders dan als „bliksem" kunnen vertalen. FISCH zegt, dat בזק een andere vorm is van ברק.

Nu is het ten slotte de vraag hoe wij het gezegde hebben op te vatten. Het heen en weer lopen van de חיות zal niet van ieder afzonderlijk zijn te verstaan, omdat dit in strijd zou wezen met de verbondenheid der vleugels (vs 9). De

gehele groep der חיות bewoog zich heen en weer. Van die beweging was ook reeds sprake in vs 9 en vs 12. Dat ze wordt gequalificeerd met כמראה הבזק behoeft niet te zien op de snelheid, maar kan beter aldus worden opgevat, dat de חיות zich willekeurig in verschillende richtingen bewogen, zoals bij een onweersbui de bliksemschichten zich nu eens hier, dan daar aan de lucht vertonen. Daarmee vervalt tevens het argument tegen de echtheid van het vers, dat de profeet bij een bliksemsnelle beweging der חיות ze niet nauwkeurig had kunnen waarnemen, zoals HEINISCH zegt.

Aan het einde van deze beschrijving der חיות moet de opmerking worden gemaakt, dat het ondanks het gedetailleerde van de tekening uiterst moeilijk is zich een nauwkeurige voorstelling van deze visionaire wezens te vormen. Uit de beschrijving zelf blijkt ook telkens dat deze merkwaardige gestalten, die niet beantwoorden aan enige zintuigelijk waarneembare werkelijkheid, eigenlijk niet adaequaat in menselijke taal kunnen aangeduid worden. De profeet maakt veelvuldig gebruik niet alleen van de vergelijkingspartikel כ, maar bovendien ook van termen als עין, דמות en מראה. Het valt niet precies te zeggen w a t en h o e de חיות waren, er is alleen maar een min of meer vage aanduiding te geven. Wat de profeet in visionairen toestand waarnam „zag er uit als . . .", „geleek op . . ." Zie ook GISPEN, *Uit het leven der profeten, deel III*, Meppel 1938, blz. 20 vv. Wel heeft men beproefd de חיות af te beelden. Vooral de Christelijke kunst der middeleeuwen heeft daartoe pogingen in het werk gesteld; men zie NEUSS, blz. 162—180, 231—241, 253—257, 275. Maar de gereproduceerde afbeeldingen tonen, wanneer men ze met den Bijbelsen tekst vergelijkt, hoezeer het pogen te kort schiet. En datzelfde geldt eveneens bv. van de afbeelding die men aantreft bij VAN DEN BORN (BM), blz. 47. Uit 10 : 20 blijkt dat Ezechiël, toen hij later een soortgelijk visioen kreeg waarbij hij weer dezelfde חיות waarnam (in 10 : 15, 20 gebruikt hij het enkelvoud חיה, evenals hier in vs 20, omdat hij het ganse complex der vier חיות als één geheel erkent), tot het inzicht kwam dat het „cherubs" waren. Doch dit helpt ons niet om tot de verkrijging van een scherp omlijnd en nauwkeurig beeld te komen. Want, hoewel in het O. T. herhaaldelijk van cherubs wordt melding gemaakt, ontvangen wij nergens een preciese omschrijving van hun gedaante. Van cherubs is sprake in Gen. 3 : 24; 2 Sam. 22 : 11; Ps. 18 : 11; boven de ark bevonden zich beeltenissen van cherubs (Ex. 25 : 18—20; 37 : 7—9); in het „heilige der heiligen" van Salomo's tempel eveneens (1 Kon. 6 : 23—28; 2 Kron. 3 : 10—13); in de tentkleden en het voorhangsel van den tabernakel, en in het voorhangsel van den tempel waren afbeeldingen van cherubs geweven (Ex. 26 : 1; 36 : 8; Ex. 26 : 31; 36 : 35; 2 Kron. 3 : 14); insgelijks waren afbeeldingen van cherubs aangebracht op de wanden van den tempel (1 Kon. 6 : 29; 2 Kron. 3 : 7), en zelfs op de rijdende onderstellen welke de wasbekkens droegen (1 Kon. 7 : 29, 36). Maar er is niet één plaats die ons in staat stelt ons een preciese voorstelling van de cherubs te vormen. Slechts één ding schijnt zeker te zijn dat de vorm van de cherubs niet altijd nauwkeurig overeenkwam met dien van de door Ezechiël in visionairen toestand waargenomen חיות. Van de cherubs op het verzoendeksel van de ark krijgen wij althans den indruk dat zij slechts één aangezicht hadden (zie Ex. 25 : 20; 37 : 9), en duidelijk wordt gezegd dat zij ook niet meer dan twee vleugels hadden (Ex. 25 : 20;

37 : 9). Eveneens blijkt dat de cherubs in het „heilige der heiligen" van Salomo's tempel slechts twee vleugels hadden (1 Kon. 6 : 24, 27; 2 Kron. 3 : 11, 12).

15 Bij nadere beschouwing (וארא החיות) bemerkt de profeet nog iets bizonders ten aanzien van de חיות. Op den grond bevond zich bij hen een rad, een wiel. Onder ארץ is hier niet te verstaan de basis van de ganse verschijning (zo KRAETZSCHMAR en BERTHOLET HBAT), maar inderdaad de aarde, vgl. vs 21. Toen Ezechiël de verschijning die uit het Noorden in een stormwolk was komen aanvliegen nauwkeuriger kon bezien zag hij haar als het ware staande op den grond. Later zag hij haar blijkens vs 21 ook weer van den grond omhoogstijgen. Het woord אופן wordt bv. in Ex. 14 : 25 van de wielen der Egyptische strijdwagens, en in 1 Kon. 7 : 30, 32, 33 van de wielen der onderstellen met de wasbekkens in den tempel van Salomo gebruikt. אצל, eigenlijk „zijde", als praepositie: „nevens", „naast". Uit het vervolg blijkt evenwel dat de raderen of wielen niet op zichzelf staan, maar ten nauwste met de חיות zelf samenhangen (zie vs 19—21).

Een moeilijkheid bieden weer de laatste twee woorden: לארבעת פניו. Velen willen, in overeenstemming met de LXX τοῖς τέσσαρσι, en andere oude vertalingen lezen: לארבעתן „bij alle vier", vgl. CORNILL, TOY, BH. CORNILL neemt een nogal ingewikkelde procedure aan die van deze lezing tot die van den MT zou hebben geleid, maar hij vermag ons van de juistheid daarvan niet te overtuigen. Met KEIL, VON ORELLI en NOORDTZIJ is de MT te handhaven. Het suffix 3e pers. mannel. enkelv. in פניו zal dan betrekking moeten hebben op de gehele verschijning (zo EWALD), en de zin zal zijn „aan de vier vóórzijden". In de vertaling is het suffix te verwaarlozen.

Men herinnere zich hoe onze exegese van de voorafgaande verzen heeft geleid tot de voorstelling van de groep der vier חיות als een vierkant, waarbij telkens één van de חיות in het midden van één der zijden zijn plaats had. Naast elk van deze moet zich derhalve een rad bevonden hebben.

16 De LXX heeft hier weer een korteren tekst: καὶ τὸ εἶδος τῶν τροχῶν ὡς εἶδος θαρσείς, καὶ ὁμοίωμα ἓν τοῖς τέσσαρσι καὶ τὸ ἔργον αὐτῶν ἦν καθὼς ἂν εἴη τροχὸς ἐν τροχῷ. In overeenstemming daarmee willen velen den MT wijzigen door in de eerste helft van het vers ומעשיהם en in de tweede helft ומראיהם weg te laten, zie CORNILL en ROTHSTEIN in BH[2]. Het is echter niet geraden dit te doen. Het is veel eerder te begrijpen dat de LXX den tekst door weglating van enkele woorden heeft willen vereenvoudigen, dan dat die woorden in een oorspronkelijk beknopteren tekst zouden zijn ingelast. Met BEWER in BH[3] en commentatoren als EWALD, KEIL, VON ORELLI en NOORDTZIJ handhaven wij dus den MT.

Voor כעין zie men bij vs 4. תרשיש is door de LXX hier, evenals in Hoogl. 5 : 14, onvertaald gelaten; in 10 : 9 geeft zij het weer door λίθος ἄνθραξ, in 28 : 13 door ἄνθραξ; maar in Ex. 28 : 20; 39 : 13 waar deze edelsteen in den borstlap van den hogepriester voorkomt heeft zij χρυσόλιθος. Volgens J. BOLMAN, *De edelstenen uit den Bijbel*, Amsterdam 1938, blz. 58—62, moeten wij denken aan den turkoois.

In plaats van אחד willen CORNILL, TOY en BH lezen het fem. אחת, maar COOKE rekent met de mogelijkheid dat het numerale hier als substantivum is

behandeld, en דמות als st. cstr. moet worden opgevat, zoals eveneens in 10 : 10. Men vergelijke ook ארץ אחד in 21 : 24 (SV vs 19). Wel willen Toy en BH in de beide analoge gevallen eveneens het femininum אחת lezen, Cornill alleen in 21 : 24; maar juist het voorkomen van drie gelijksoortige voorbeelden pleit ten sterkste voor de lezing אחד. „De vorm van één" is dan toch zoveel als „enerlei vorm".

Het slot כאשר יהיה האופן בתוך האופן doet de vraag rijzen welke voorstelling men daaraan verbinden moet. Ewald vat de zegswijze zó op dat het voorste rad „auf jeder der zwei Seiten etwas hinter sein Hinterrad zurückging", waardoor het leek alsof het ene rad zich in het andere bevond. Een soortgelijke gedachte biedt ook Cooke. Verschillende commentatoren denken, zoals het door Troelstra het duidelijkst wordt geformuleerd, aan twee even grote, rechthoekig op elkaar staande raderen. Hans Schmidt veronderstelt, dat zich „innerhalb des Radreifens ein kleiner konzentrischer Kreis" bevond. Kraetzschmar neemt aan dat de vier raderen metterdaad in elkaar grepen, zodat daarboven „ein quadratischer abgeschlossener Raum" ontstond. De bedenking die tegen zijn opvatting kan worden ingebracht dat hierdoor elke omwenteling van de raderen onmogelijk zou worden wijst hij van de hand met de opmerking dat het visioen ons binnenleidt in „die übersinnliche Welt, in der andere Gesetze gelten als auf Erden". Inderdaad hebben wij hier te doen met dingen waarbij de vraag naar de realiseerbaarheid ons niet al te zeer behoeft bezig te houden, maar wij moeten wel rekenen met wat de profeet zelf zegt, en dan dienen wij het hier gezegde zeker in verband te zetten met wat wij lezen in vs 17. Dat geeft ons de toelichting op de eigenaardige constructie der raderen: als die zich in beweging zetten konden zij zonder zich om te keren zich naar alle vier zijden richten. In verband daarmee kunnen wij ons geen andere voorstelling van de raderen vormen dan die Troelstra geeft. „One wheel was fixed into another crosswise" (Fisch). Het waren een soort van „Kugelräder", zoals Schumpp en Ziegler ze noemen. Men zie de afbeelding in Riehm HWBA s.v. „Cherub", I, 271.

Wij geven als vertaling van het vers: *De raderen zagen er uit en waren vervaardigd alsof ze van turkoois waren. De vier hadden enerlei vorm; en ze zagen er uit en waren vervaardigd alsof er een rad was midden in een rad.*

17 Dit vers herinnert aan wat in vs 9 gezegd is van de חיות zelf. Als de raderen zich bewogen, konden zij gaan (het werkwoord heeft hier de modaliteit van „pouvoir", Joüon *Gr* § 113 *l*) naar alle vier hun zijden. Voor רבעיהן zie bij vs 8. Zij keerden zich niet om als zij gingen, zie bij vs 9. Van de raderen geldt hetzelfde als van de חיות: zij konden zich in alle vier richtingen bewegen, voorwaarts, achterwaarts, naar rechts of naar links, zonder zich om te keren. Dit doet reeds vermoeden dat er een uiterst nauwe samenhang tussen de חיות en de raderen moet worden aangenomen, waarvan nader in vs 19—21 wordt gewag gemaakt.

18 De eerste helft van dit vers is weer moeilijk. Veelal denkt men aan corruptie van den tekst. Cornill zegt: „Dieser v. ist so verderbt, dass er nur durch Conjectur geheilt werden kann." Maar het is niet zo eenvoudig een werkelijk aanvaardbare emendatie aan de hand te doen. Bewer in BH[3] noemt niet minder dan drie verschillende mogelijkheden. Kraetzschmar spreekt een

non liquet uit, en HANS SCHMIDT laat het gehele stuk weg. Vergelijkt men den tekst der LXX dan ontvangt men den indruk dat daaraan een consonantencombinatie ten grondslag ligt, die niet heel veel van dien der Masora verschilt. Alleen blijkt uit het καὶ ἴδον αὐτά, dat zij voor ויראה een vorm van het verb. ראה heeft gelezen, of althans aan zulk een vorm heeft gedacht. Het zal daarom wel aanbeveling verdienen met EWALD, KEIL, VON ORELLI en NOORDTZIJ van tekstwijziging af te zien. Alleen meen ik te mogen voorstellen de ו vóór גבה als een vergissing der afschrijvers te schrappen, daar deze onmogelijk te verklaren is. וגביהן kan dan worden opgevat als een *casus pendens* (JOÜON *Gr* § 156). In Lev. 14 : 9 wordt גב gebruikt ter aanduiding van de wenkbrauwen; hier wordt, evenals in 1 Kon. 7 : 33 bij de raderen van de onderstellen waarop de wasbekkens stonden, op de „velgen" der raderen gedoeld, vgl. KÖHLER. Men lette er op dat in 1 Kon. 7 : 33 evenals hier de mannelijke meervoudsvorm is gebezigd. Daarnaast komt in de tweede helft van ons vers de vrouwelijke meervoudsvorm גבת voor. Het suff. 3 pers. vrouwel. meerv. heeft betrekking op de אופנים, maar wordt in het tweemaal daarop volgende להם afgewisseld door het suff. masc. generis. Een dergelijke afwisseling van mannelijke en vrouwelijke vormen merkten we eveneens op ten aanzien van de חיות, zie de verzen 6, 9, 10, 11, 12.

Nu het woord יראה. Het bezwaar dat men hiertegen heeft is, dat het in den regel van subjectieve vrees gebruikt wordt, vooral in de verbinding יראת יהוה of יראת אלהים. Maar EWALD heeft gewezen op Ps. 90 : 11, waar het zelfs van God in objectieven zin gebezigd wordt: zijn ontzagwekkendheid. Wel wordt dit betwist door KRAETZSCHMAR, die het ook daar subjectieven zin wil geven: „die Gott schuldige Ehrfurcht". Maar ten onrechte. Het gaat in Ps. 90 over de openbaring van Gods toorn die geweldig is. In soortgelijken zin kan ook hier יראה zijn gebruikt van het ontzagwekkende der grote velgen van de raderen. Daarom is er geen reden TROELSTRA, SCHUMPP en AUVRAY te volgen, die zich overigens wel aan den MT houden, maar in overeenstemming met de LXX in plaats van ויראה lezen ואראה.

De eerste helft van het vers kan dan vertaald worden: *Zij hadden hoge en ontzagwekkende velgen.*

De tweede helft levert geen moeilijkheden op. Als een merkwaardige bizonderheid wordt hier medegedeeld dat de velgen van alle vier raderen rondom vol ogen waren. Men heeft zich uitgeput in gissingen naar de betekenis van deze ogen. HENGSTENBERG zag daarin een aanwijzing dat de natuurkracht staat in dienst van Gods voorzienigheid. TROELSTRA en ZIEGLER houden ze voor een herinnering aan Gods alwetendheid. SKINNER, DAVIDSON en KRAETZSCHMAR zien ze als symbolen van intelligentie. BERTHOLET (KHC) zegt: „Mit sehenden Augen können die Räder den Weg nicht verfehlen". HANS SCHMIDT is van oordeel dat geen eigenlijke ogen bedoeld zijn, maar denkt aan grote edelstenen waarmee de raderen versierd waren. Wij moeten wel in het oog houden dat de tekst ons omtrent doel en karakter van de ogen niets zegt. En daarom kiest de exegese den wijsten weg als zij zich niet in gissingen verdiept, maar zich eenvoudig bepaalt bij het feit waarvan de profeet spreekt, dat de raderen vol ogen waren. De mening van SCHMIDT moet in ieder geval verworpen worden: waren edelstenen bedoeld dan zou dat wel gezegd zijn.

De veronderstelling geopperd door AUVRAY in VT 1954, blz. 1—6 dat het woord עין hier den zin zou hebben van „éclat" (met een beroep op Spr. 23 : 31) is moeilijk aanvaardbaar met het oog op het meervoud. Zijn poging om dit bezwaar aldus te ondervangen, dat het meerv. hier op soortgelijke manier zou te verklaren zijn als bij מים, דמים of ook חטים kan mij niet overtuigen.

19 Van den nauwen samenhang tussen de חיות en de raderen die vs 17 reeds deed vermoeden wordt nu zeer duidelijk en beslist gesproken. Er was bestendig gelijktijdigheid van beweging, en deze vond haar oorzaak, zoals in de verzen 20 en 21 wordt gezegd, in het feit dat zowel de חיות als de raderen beheerst en geleid werden door één en denzelfden רוח (zie daarover bij vs 12).

Wat אצלם betreft, zie men bij vs 15. Hier is het woord אצל met een pronominaal suffix verbonden. In ובהנשא is הנשא inf. cstr.

20 Bij de eerste helft van dit vers vergelijke men vs 12. De daarna nog eens volgende woorden שמה הרוח ללכת zijn zeer waarschijnlijk als een dittografie uit den tekst te verwijderen. Ze ontbreken in sommige handschriften, alsmede in de LXX en de Pesj., zie BH. Subject van ילכו zijn de חיות. Er is geen reden om door weglating van de ו vóór האופנים dit laatste tot subject van ילכו te maken, zoals HEINISCH, TROELSTRA en AUVRAY doen. Evenmin is er aanleiding שם te wijzigen in שמה (BH); er zijn meer voorbeelden dat שם in den zin van שמה gebruikt wordt: 1 Sam. 2 : 14; 2 Kon. 19 : 32. Ten aanzien van לעמתם moet worden opgemerkt, dat het woord עמה nimmer op zichzelf voorkomt, maar altijd verbonden wordt met den ל, en dat het dan de betekenis heeft van „dicht an", „close by", of ook, zoals hier „genau wie", „exactly as" (KÖHLER). Het suff. 3 pers. plur. masc. heeft daarbij weer betrekking op de חיות. Met den term רוח החיה wordt teruggewezen naar vs 12 (zie aldaar). Wanneer hier het enkelvoud החיה gebezigd wordt karakteriseert dit de vier חיות als één organische eenheid (evenzo in 10 : 15, 20). Er is geen grond het enkelvoud in een meervoud te veranderen en met BEWER in BH[3] te lezen הַחַיּוֹת. De LXX heeft ook het enkelvoud: πνεῦμα ζωῆς.

21 Van de verba ילכו en יעמדו wordt het subject gevormd door de raderen, terwijl de suffixa 3 pers. mannel. meerv. in בלכתם en ובעמדם betrekking hebben op de חיות, zoals duidelijk is uit het vervolg, waar als subject van het derde verbum ינשאו uitdrukkelijk האופנים worden genoemd. Voor לעמתם zie men bij het vorige vers, en voor רוח החיה eveneens. De herhaling van wat in vs 19 en 20 is gezegd „emphasizes the co-ordination between the creatures and the wheels" (FISCH).

22 gewaagt weer van een nieuw element in de verschijning. Thans komt wat in het ganse visioen het eigenlijke is.

In de eerste plaats is hier dan sprake van iets wat gelijkt op (דמות zie bij vs 4) een רקיע. Dit woord is afgeleid van het verb. רקע, dat in Qal de betekenis heeft van „stampfen, breit u. fest treten", „stamp, beat out" (KÖHLER), en in Pi. en Poe. vooral gebruikt wordt van de bewerking van metalen die door voortdurend hameren tot een dunne laag worden uitgeklopt, om dan bij voorbeeld voor houten afgodsbeelden als overtreksel te dienen (Jes. 40 : 19; Jer. 10 : 9). Onder רקיע is nu te verstaan het „firmament" of „uitspansel" (zie Gen. 1 : 6—8, 14—17, 20; Ps. 19 : 2; 150 : 1). Over de hoedanigheid van dit uitspansel, en over de vraag welke de consequenties zijn der afleiding van

רקע zie men *De Goddelijke openbaring in de eerste drie hoofdstukken van Genesis,* Kampen 1932, blz. 151—153. Hier wordt het woord in overdrachtelijken zin gebruikt om aan te duiden een soort van baldakijn; zoals het uitspansel zich welft over de aarde, welft zich deze baldakijn over de hoofden der חיות. Hier wordt weer het enkelvoud החיה gebezigd; zie bij vs 20. De LXX heeft nu echter τῶν ζώων; en ook enkele handschriften bij KENNICOTT hebben החיות. Daarom wil BH het meervoud lezen, maar het enkelvoud is op dezelfde wijze te verklaren als in vs 20 (en 21).

Van dezen baldakijn wordt nu verder gezegd dat hij was כעין הקרח הנורא. Voor כעין vgl. men wat bij vs 4 daarover is in het midden gebracht. Het gebruik hiervan zowel als van דמות bevestigt nog eens weer hoe moeilijk het door den profeet waargenomene zich in onze menselijke taal laat beschrijven. Onder קרח is te verstaan „Frost", „frost" (KÖHLER), vrieskoude, of althans koude (zie Gen. 31 : 40; Jer. 36 : 30), maar ook bepaald „Eis", „ice" (KÖHLER); dit laatste bv. in Job 37 : 10. De LXX heeft κρύσταλλος, en omdat dit niet alleen „ijs", maar ook, althans in het latere Grieks „kristal" kan betekenen (zie LIDDELL and SCOTT s.v.), willen de meesten hier קרח in den laatsten zin verstaan. HERRMANN verstout zich tot de bewering: „קרח hat dieselbe Doppelbedeutung wie κρύσταλλος"; maar het zal hem moeilijk vallen dit uit het Oud-Testamentisch taalgebruik waar te maken. Zowel BDB als KÖHLER geven ook geen andere betekenis op dan „vorst" en „ijs"; met KRAETZSCHMAR, TROELSTRA, COOKE en FISCH zullen we ons dus wel aan de betekenis „ijs" moeten houden. De baldakijn lijkt op een ijsgewelf. Daaraan wordt toegevoegd het epitheton הנורא (part. Niph. van ירא), dat hier den zin moet hebben van „furchterregend", „awful, terrible" (KÖHLER). Al ontbreekt dit epitheton in de LXX, dit is nog geen reden om het met CORNILL, TOY en ROTHSTEIN in BH² weg te laten of het met BEWER in BH³ wellicht door מראה of met KRAETZSCHMAR door נראה „sichtbar geworden" te vervangen. In ראשיהם ziet HERRMANN een aanwijzing dat men in het begin van het vers in plaats van het enkelvoud החיה het meervoud lezen moet, maar het meervoudig suffix is te verklaren doordat החיה als een collectivum moet worden beschouwd. Ten aanzien van מלמעלה zie men wat bij vs 11 is opgemerkt; hier heeft het zeker den simpelen zin van „boven".

Thans moge de vertaling van het vers volgen: *En er leek iets boven de hoofden der levende wezens te zijn als een gewelf, dat er uitzag als ontzagwekkend ijs, uitgebreid boven over hun hoofden.*

23 Voor ישרות geeft de LXX ἐκτεταμέναι, en CORNILL en ZIEGLER willen dan ook evenals in vs 11 lezen פרדות. EWALD geeft in overeenstemming met 3 : 13 de voorkeur aan משיקות „einander küssend", ROTHSTEIN in BH² slaat aarzelend voor חברות. Maar er is geen deugdelijke reden om de juistheid van den MT in twijfel te trekken; en BEWER in BH³ onthoudt zich dan ook van elken voorslag tot emendatie. TOY heeft reeds opgemerkt, dat we met een praegnante constructie te doen hebben, zoveel als נטויות ישרות „recht uitgestrekt". Deze gedachte heeft ook instemming gevonden bij HERRMANN (met een „vielleicht") en COOKE. We hebben dan te doen met een nadere toelichting op de verzen 9 en 11. Wat we daar meenden te vinden wordt hier bevestigd: bij elk der חיות stond één paar vleugels horizontaal gestrekt, met de uiteinden de vleugels van de naaste der חיות rakend.

In de tweede helft van het vers wordt een herhaling en uitbreiding gegeven van het slot van vs 11. De tekst der LXX is korter; zij heeft alleen ἑκάστῳ δύο ἐπικαλύπτουσαι τὰ σώματα αὐτῶν. De meeste commentatoren zijn van oordeel dat deze kortere tekst de juiste moet zijn (zie ook BEWER in BH³), maar dit is toch te betwijfelen. להנה ... להנה: „aan de ene zijde" ... „aan de andere zijde"; in dit geval zal wel bedoeld zijn: „van voren" en „van achteren". Over גויתיהם zie men bij vs 11. Het is ietwat moeilijk zich voor te stellen hoe de stand der vleugels was, zodat het ene vleugelpaar het lichaam van voren en van achteren bedekte, terwijl het andere vleugelpaar horizontaal gestrekt was. Ik opper de gissing dat van de twee vleugels aan de ene zijde de voorste gestrekt was, en de achterste, naar beneden gebogen, de achterzijde van het lichaam bedekte; terwijl van de twee vleugels aan de andere zijde de voorste de voorzijde van het lichaam bedekte en de achterste gestrekt was. Tussen de vleugels door konden de handen worden gezien, vgl. vs 8.

24 Hier worden drie vergelijkingen geboden voor het geluid dat de vleugels bij hun beweging maakten: met het bruisen van machtige wateren, met den donder, en met het geraas van een oprukkend leger. Alleen de eerste daarvan acht men algemeen origineel; ten aanzien van de beide andere zegt COOKE: „whether the other comparisons are original may be doubted; they add little to the effect". Het laatste is allerminst een bewijs tegen de originaliteit; en, hoewel de cod. Vaticanus van de LXX de verdere vergelijkingen weglaat, kan dit evenmin als een serieus argument worden beschouwd. Reeds in het algemeen is, zoals we bij herhaling gezien hebben, de betekenis van de LXX voor de bepaling van den juisten tekst niet hoog aan te slaan; maar nog minder waarde heeft het getuigenis van één enkelen codex wanneer de overige handschriften blijkbaar een brederen tekst veronderstellen. En hoewel onderscheidene verklaarders aan een verkorten tekst de voorkeur geven (zie ook CORNILL en ROTHSTEIN in BH²) biedt BEWER in BH³ terecht den onveranderden MT.

De eerste vergelijking spreekt voor zichzelf. Het epitheton רבים is liever dan als „vele" (zo de meeste commentatoren) met CORNILL, VON ORELLI, KRAETZSCHMAR, HEINISCH, HERRMANN, BERTHOLET (HBAT), AUVRAY en FISCH weer te geven als „grote" of „geweldige".

De tweede vergelijking waarin sprake is van de קול־שׁדי doelt klaarblijkelijk op den donder (vgl. Ps. 29). Wat den naam שׁדי betreft, daarvan zijn afleiding en betekenis onzeker (zie *The Westminster Dictionary of the Bible* s.v. *El Shaddai*), maar de vertaling „de Almachtige" schijnt toch wel voldoende gerechtvaardigd te zijn.

In de derde vergelijking stuiten wij op het woord המלה waarvan niet precies te zeggen is wat wij er onder hebben te verstaan. Het komt behalve hier alleen nog voor in Jer. 11 : 16 (met scriptio plena). Daar wordt het gebruikt van het knetterend geraas waarmee het loof van een boom verbrandt — de LXX heeft het daar reeds niet begrepen, zij vertaalt het door περιτομή. KÖHLER acht mogelijk dat het is ontstaan uit המונה, van den stam המה „geraas maken". De betekenis „geraas" past hier in ieder geval goed. De Nieuwe Vertaling van het Nederl. Bijbelgenootschap geeft קול המלה weer als „een dreunend geluid". Het wordt nader bepaald door het volgende כקול מחנה. Onder מחנה kan zowel een „legerkamp" als een „leger" worden verstaan. De betekenis „leger"

heeft het bv. in Ex. 14 : 24 en Richt. 4 : 16. Velen willen het hier als „legerkamp" vertalen (zo EWALD, KEIL, VON ORELLI, HERRMANN, NOORDTZIJ, COOKE, SCHUMPP), maar het is beter aan den dreunenden stap van een marcherend leger te denken.

Uit het slot van het vers blijkt dat dit geweldige geraas alleen waarneembaar was wanneer de חיות in beweging waren (בלכתם); als zij stil stonden lieten zij de vleugels slap hangen, zodat deze dan geen geraas maakten. תרפינה is 3 pers. vrouwel. meerv. impf. Pi. van רפה, met de betekenis „schlaff machen, lockern", „loosen, weaken" of, zoals hier van de vleugels gezegd wordt: „hängen lassen", „let drop" (KÖHLER). De LXX maakt de vleugels tot onderwerp; zij vertaalt καὶ ἐν τῷ ἑστάναι αὐτὰ κατέπαυον αἱ πτέρυγες αὐτῶν, en heeft dus blijkbaar den werkwoordvorm gevocaliseerd als תִּרְפֶּינָה, 3 pers. vrouwel. meerv. impf. Qal („schlaff werden", „sink down", KÖHLER). Deze vocalisatie willen CORNILL, TOY, BERTHOLET, KRAETZSCHMAR, HEINISCH, HERRMANN en COOKE overnemen, vooral op den grond die door CORNILL reeds is geformuleerd, dat de חיות „in verbis immer als masc. behandelt werden". Maar toch is ook dit niet geheel juist: hij had niet moeten zeggen „in verbis" maar „in formis finitis verborum", want bij de gesuffigeerde infinitieven merken wij een afwisseling van mannelijke en vrouwelijke vormen op (zie in vs 9 en 12 בלכתן en in vs 21 בלכתם). En dat is geen gegronde reden om van de Masoretische vocalisatie af te wijken, vgl. ook BH.

Het is vanzelfsprekend dat de situatie waarin de profeet de חיות zag, zoals die in de voorafgaande verzen getekend is, met name in vs 11 en vs 23, door hem alleen kon worden waargenomen wanneer ze stilstonden. Het is tevens duidelijk dat men zich de רקיע niet moet voorstellen als rustend op de vleugels, want dan zou bij de beweging daarvan het steunpunt geheel ontbreken. Als de רקיע ergens op steunde, zou het geweest moeten zijn op de hoofden der חיות. Maar misschien behoeven we aan geen enkel steunpunt te denken. Wat de profeet waarnam was slechts een visioen, het was geen zintuigelijk waarneembare realiteit.

25 In dit vers gaat het om de stem die in het gehele visioen de meest essentiële plaats inneemt: die stem roept Ezechiël tot zijn profetische taak (zie hfdst. 2). Deze stem hoort de profeet klinken מעל לרקיע. Volgens KÖHLER s.v. על onder punt 10 „von ... herab", „down from". *Toen klonk er een stem vanaf het gewelf boven hun hoofden.* Het bezwaar van COOKE dat dit de stem Gods niet kan zijn omdat deze eerst in vs 28 begint te spreken kan aldus worden uit den weg geruimd: de stem staat voor den profeet zozeer in het middelpunt dat hij daarvan nu reeds onmiddellijk melding maakt alvorens een nadere beschrijving te geven van wat hij boven de רקיע zag. Deze beschrijving krijgen we dan in vs 26—28, waarna het slot van vs 28 weer op de stem terugkomt. KRAETZSCHMAR tracht het karakter van de קול nader te omschrijven door de woorden קול המלה כקול מחנה uit vs 24 als een verklarende appositie achter על־ראשם in te lassen; hij denkt dan aan een „dumpf ehrfurchtsvoll Murmeln" van „die Menge der himmlischen Heerscharen". Maar voor zulk een verplaatsing is geen reden.

De tweede helft van het vers ontbreekt in de LXX, en sommigen zijn dan ook van mening dat dit gedeelte voor een dittografie van het slot van vs 24

is te houden en dus uit den tekst dient te worden verwijderd (zo NOORDTZIJ). Anderen gaan nog verder en houden het gehele 25e vers voor een inschuifsel in den tekst (zo HANS SCHMIDT, HEINISCH, HERRMANN, BERTHOLET HBAT, ZIEGLER en AUVRAY). TROELSTRA aarzelt. Volgens COOKE is het vers in ieder geval in zeer ernstige mate corrupt; hij wil, evenals CORNILL, alleen als origineel overhouden het eerste woord ויהי dat hij dan naar de LXX καὶ ἰδοὺ wijzigt in והנה; aan dit והנה laat hij onmiddellijk vs 26 aansluiten, met weglating van de ו aan het begin daarvan: „and behold, above the platform, etc." Zo ook ROTHSTEIN in BH². Opvallend is wel dat bij KENNICOTT zes en bij DE ROSSI drie handschriften worden vermeld waarin het gehele vers ontbreekt, en bij DE ROSSI ook drie waarin de tweede helft van het vers is weggelaten. Toch schijnt het niet geraden aan de originaliteit van het gehele vers of een gedeelte er van te tornen, want het ontbreken van het vers of van het slot er van kan zeer goed uit haplografie worden verklaard. En BEWER in BH³ onthoudt zich dan ook van elke emendatie.

Een zekere moeilijkheid is ontegenzeggelijk gelegen in de letterlijke herhaling van de woorden בעמדם תרפינה כנפיהן die ook aan het slot van vs 24 voorkomen. Wanneer men deze opvat als een zelfstandige mededeling hebben zij weinig zin, omdat ze dan precies hetzelfde zeggen wat reeds in vs 24 gezegd is. Het zal dan ook beter zijn ze als een nadere temporele aanduiding met het voorafgaande te verbinden: er klonk een stem vanaf het gewelf boven de hoofden der חיות, terwijl deze gingen stilstaan en hun vleugels lieten zakken. Vgl. EWALD „indem sie standen, ihre Flügel senkend". Toen de חיות tot stilstand kwamen en daarmee het donderend geraas van hun vleugels ophield was de profeet in staat de s t e m te horen. De constructie is dan wel ongewoon. Men zou eigenlijk verwachten dat het verb. רפה eveneens in een infinitivus met suffix en met herhaling van de praep. ב, of als een participium in de hoedanigheid van een appositie, met בעמדם was verbonden. Misschien is de eigenaardige constructie te danken aan het feit dat de profeet in het vorige vers precies dezelfde bewoordingen heeft gebruikt. In elk geval schijnt dit de meest aanvaardbare oplossing te zijn. Minder aanbevelenswaardig is wat SCHUMPP biedt in zijn vertaling: „da standen sie still and liessen ihre Flügel sinken". Dit wekt den indruk dat eerst de stem begon te spreken en toen de חיות stil gingen staan; waarschijnlijker is echter dat eerst de חיות tot stilstand kwamen en toen door Ezechiël de stem gehoord werd.

26 ממעל = „boven"; zie ook bij vs 11. De toevoeging van de ל accentueert dat wat nu beschreven wordt zich bevond boven op de רקיע, boven de hoofden der חיות.

In כמראה אבן־ספיר trekt allereerst weer de aandacht de combinatie van de כ comparationis en het subst. מראה waaruit opnieuw blijkt hoe moeilijk de menselijke taal vermag aan te geven wat de profeet in zijn visioen zag: *iets wat er uitzag* als... Onder ספיר is te verstaan de „lazuursteen", in Babylonië en Assyrië hooggeschat, vgl. BOLMAN, *De edelsteenen uit den Bijbel*, blz. 43—46, 76 vv. Zo ook KÖHLER. De toevoeging van אבן, die overal elders ontbreekt, verandert aan de betekenis niets.

דמות כסא is appositie bij het voorafgaande: *wat den vorm had van een troon.* Hieruit blijkt dat, anders dan in Ex. 24 : 10 waar zich onder de voeten Gods

iets bevindt wat op een tegelvloer van lazuursteen gelijkt, de troon der Goddelijke majesteit hier zelf van lazuursteen lijkt. SKINNER spreekt echter van „a sapphire stone supporting the throne of Jehovah". En de LXX accommodeert ook den tekst van Ezechiël aan dien van Exodus door te vertalen ὁμοίωμα θρόνου ἐπ' αὐτοῦ. TOY, gevolgd door BERTHOLET wil daarnaar in den Hebr. tekst עליו inlassen, maar daarvoor is niet de minste reden.

In het volgende ועל דמות הכסא toont de herhaling van דמות met hoe angstvallige nauwgezetheid de profeet in de beschrijving van het visioen er voor waken wil dat men aan een werkelijk adaequate weergave zou denken. En wat daarop volgt doet dit in nog sterker mate zien: דמות כמראה אדם עליו; hier, bij de tekening van de eigenlijke verschijning Gods moet wel in zeer bizonderen zin uitkomen dat de menselijke taak te kort schiet om een adaequate beschrijving te bieden.

De toevoeging van מלמעלה aan עליו, dat met het suff. 3 pers. mannel. enkelv. terugslaat op כסא, en dient om nog eens terug te grijpen op de praep. על vóór דמות הכסא, maakt de zegswijze nogal breed. Men zie daarover bij vs 11 en bij vs 22; het heeft hier denzelfden zin als in vs 22 „boven". In de vertaling verdient het aanbeveling dit element geheel naar voren te brengen: *en daarboven, op wat den vorm van een troon had, een gestalte die er uitzag als een mens.* Ezechiël zegt er hier niet bij, dat deze mensvormige gestalte een „verschijning" Gods was, maar in vs 28 verklaart hij: הוא מראה דמות כבוד־יהוה. Van „verschijningen" Gods, Theophanieën, is in het O. T. meermalen sprake, vooral in de periode der aartsvaders en in den tijd van Mozes: Gen. 12 : 7; 17 : 1; 18 : 1; 26 : 2, 24; 35 : 1, 9; 48 : 3; Ex. 3 : 2; 24 : 9, 10; 33 : 18—23; 34 : 5 vv. Gewoonlijk wordt daarvoor gebruikt de Niph. van het verb. ראה met de praep. אל. Hoewel het niet gemakkelijk is precies te zeggen wat onder een Theophanie is te verstaan, is in ieder geval wel duidelijk dat wij te denken hebben aan een zichtbare openbaring van Gods tegenwoordigheid. Soms neemt zij, evenals hier, de gedaante van een mens aan (zie Gen. 18); zij is daar zelfs zo echt menselijk dat aanvankelijk aan een gewoon mens wordt gedacht. Maar zij doet zich ook wel in andere vormen voor, bv. in Gen. 15 als een rokende en vlammende bakoven, en in Ex. 3 als een vuurvlam die door een braamstruik speelt. Wij hebben hier echter niet met een zintuigelijk-waarneembare realiteit te doen, doch met een visionair beeld. Intussen, evenals in een visioen onderscheidene gewone reëel zintuigelijk-waarneembare dingen kunnen worden aanschouwd (een korf met ooft, Am. 8 : 1, 2; een kokende pot, Jer. 1 : 13; de hogepriester Jozua, Zach. 3 : 1), zo kan ook een Theophanie in visionairen toestand worden waargenomen. Hetzelfde vinden we in Jes. 6 : 1. Van een Theophanie in droomtoestand ontmoeten we voorbeelden in Gen. 28 : 13 (vgl. 35 : 1) en in 1 Kon. 3 : 5; 9 : 2.

27 De beschrijving van de „verschijning" wordt vervolgd. Voor כעין vgl. men wat bij vs 4 is gezegd. Voor חשמל eveneens. Moeilijk is de betekenis te bepalen van de woorden כמראה־אש בית־לה סביב. In de LXX ontbreken ze, en zowel CORNILL als ROTHSTEIN in BH² willen ze dan ook schrappen, evenals KRAETZSCHMAR, HANS SCHMIDT en HEINISCH. Maar een dergelijke operatie moeten we op den tekst niet toepassen. Vgl. dan ook BEWER in BH³ die geen emendatie aanbeveelt. TOY wil zich vergenoegen met in plaats van בית־לה te

lezen ונגה לה, doch een zodanige wijziging is louter willekeurig. EWALD meent dat hij het woord בית als „Helle" mag opvatten; evenwel is dit niet voldoende te motiveren. En evenmin kan men de poging van KEIL geslaagd achten om בית gelijk te stellen met מבית „innerhalb"; hij denkt dan aan vuur binnen den troonzetel. Men zal er wel van moeten blijven uitgaan dat בית hier den zin heeft van „omhulsel"; er is te denken aan een „Behälter", „receptacle" (KÖHLER), zoals bv. in בתי נפש „reukflesjes" Jes. 3 : 20. En wat er dan mee bedoeld wordt moet gezien worden in verband met de hier gemaakte onderscheiding tussen het bovengedeelte en het benedengedeelte van de figuur op den troon. Het best lijkt dit gegrepen door BERTHOLET die spreekt van „ein in deutlichen Umrissen abgegrenztes Feuer im Gegensatz zum Feuerschein der unbestimmte Conturen hat". Althans ten aanzien van het bovengedeelte is het vurige schijnsel zo, dat bepaalde omtrekken als van een menselijk lichaam kunnen worden waargenomen: volgens 2 : 9 is duidelijk een „hand" te onderscheiden. Bij het benedengedeelte zullen we dan aan een meer onbegrensden glans van vuur te denken hebben. Daarom acht ik ook niet aannemelijk dat we met G. R. DRIVER VT 1951, blz. 62 in בית, naar analogie van het Assyrische b i t k o e r i (dat een onderdeel van een smeltoven schijnt aan te duiden) een heenwijzing naar „the brass-founder's furnace" zouden hebben te zien.

Boven- en benedengedeelte van de figuur worden op een eigenaardige wijze aangeduid. Dit hangt weer samen met de reeds herhaaldelijk geconstateerde onmogelijkheid om in onze menselijke taal een adaequaat-nauwkeurige uitdrukking te geven aan wat in het visioen waargenomen werd. Daarom is geen sprake van de מתנים, de „lendenen" of „heupen" van de op een mens gelijkende figuur, maar van de מראה מתניו *wat op zijn lendenen leek*. Het bovengedeelte wordt dan gequalificeerd als datgene wat zich vandaar naar boven uitstrekte (למעלה), en het benedengedeelte als datgene wat zich vandaar naar beneden uitstrekte (למטה). Bij het benedengedeelte wordt evenals bij het bovengedeelte weer gesproken van כמראה־אש, maar nu zonder de beperking בית־לה סביב; er staat integendeel ונגה לו סביב „met een glans er om heen", „omgeven door een glans". Dit schijnt de voorstelling van een „Feuerschein" met „unbestimmte Conturen" te begunstigen.

We mogen hierbij opmerken dat de tweeërlei vormen waarin de Theophanie zich voordoet (zie hierboven bij vs 26): de menselijke gedaante en de vuurvlam, in deze visionaire verschijning Gods als het ware ineenvloeien.

28 Hier wordt nog een nadere omschrijving geboden van den „glans" waarvan in het vorige vers is gewaagd; הנגה סביב slaat daarop terug. Deze „glans" had het aanschijn (מראה) van den regenboog.

הוא מראה heeft betrekking op de in vs 26 en 27 getekende verschijning. Zij wordt dan aangeduid als דמות כבוד־יהוה. Van de כבוד־יהוה is in het Oude Testament meermalen sprake; zij openbaart zich dan vooral in een „wolk": Ex. 24 : 16 vv.; 40 : 34 vv.; 1 Kon. 8 : 11; 2 Kron. 5 : 14. Hier is eveneens sprake van een wolk (vs 4), waarin de profeet echter nog van allerlei waarneemt, zoals hij in vs 5—28 beschreven heeft. Van deze כבוד־יהוה is bij Ezechiël verder eveneens nog sprake in 3 : 12; 3 : 23; 10 : 4, 18; 11 : 23; 43 : 4, 5; 44 : 4.

Aan het einde van het vers tekent de profeet het effect dat de „verschijning" op hem heeft gemaakt: overweldigd door het ontzaglijke schouwspel zinkt hij

ter aarde neer. En nu hoort hij de stem, waarop hij reeds in vs 25 heeft voorbereid. קול מדבר kan op twee manieren worden opgevat: men kan het participium מדבר verstaan als appositie bij קול „een sprekende stem" (zo HANS SCHMIDT en AUVRAY), maar men kan ook קול beschouwen als status constructus, waarbij dan מדבר gesubstantiveerd nomen rectum wordt „de stem van iemand die sprak". Dit laatste moet het beste geacht worden, en dit is ook de algemene interpretatie. Opvallend is dat de profeet er zich van onthoudt te zeggen wie de spreker is, maar uit 2 : 3 vv. blijkt duidelijk dat het Jahwe is. LOFTHOUSE maakt de opmerking: „the reticence at the end of the verse is specially noteworthy after the fullness of the preceding details". Wij zullen deze „reticence" moeten beschouwen als een teken van de eerbiedige schuchterheid van den profeet.

vs **4—28** We krijgen nu de beschrijving van de visionaire openbaring welke aan den profeet is ten deel gevallen. In een door een Noordelijke stormvlaag aangedreven zware wolk, die van een flikkerend vuurverschijnsel vergezeld was, waarvan de glans naar alle zijden uitstraalde, ontwaarde hij aanvankelijk een schittering als van blinkend metaal. Bij het nader komen van de wolk kon hij daarin nauwkeuriger de gestalten onderscheiden van wat geleek op een viertal levende wezens, die in hoofdzaak een menselijk voorkomen hadden. Zij hadden echter ieder vier aangezichten en vier vleugels. De benen waren recht, zonder kniegewricht dat buiging mogelijk maakte, van onderen niet uitlopend in een voet, maar meer overeenkomende met den hoef van een kalf. En hun gehele gestalte fonkelde als gepolijst koper. Verder hadden zij mensenhanden onder hun vleugels, en de vleugels waren zo met elkander verbonden, dat de uiteinden van telkens twee elkander raakten, ten gevolge waarvan het complex der vier als één geheel te beschouwen was, dat zonder zich om te keren zich rechtuit in iedere gewenste richting kon bewegen. De vier aangezichten geleken op die van een mens, een leeuw, een rund en een arend. De vleugels die niet aan die van de naaste figuur raakten dienden om van voren en van achteren het lichaam te bedekken. Verder wordt nog van hun gestalten gezegd, dat zij den indruk wekten van brandende kolen vuur, van fakkels; en dat er bovendien ook tussen hen in een glanzend, flikkerend vuur waarneembaar was, waaruit zelfs bliksemstralen schenen te flitsen.

Naast ieder van deze merkwaardige wezens was op den grond voorts een rad waar te nemen, schitterend als turkoois, en zo geconstrueerd, dat het leek alsof elk rad bestond uit een tweetal rechthoekig op elkaar staande raderen, een soort van kogelrad derhalve, dat zich zonder een wending te maken, evenals de levende wezens zelf, in elke gewenste richting bewegen kon. Deze raderen hadden hoge, ontzagwekkende velgen, vol ogen, en zij werden bezield door denzelfden levensgeest als de levende wezens, zodat ze steeds tezamen dezelfde bewegingen maakten: tegelijk omhoogstegen, tegelijk voortgingen, tegelijk stilstonden.

Boven de hoofden der wezens nam de profeet iets waar wat op een baldakijn van ijs geleek. Daaronder hielden zij de vleugels recht naar elkander uitgestrekt; maar als zij in beweging geraakten was er een geweldig geraas. En nog weer boven den baldakijn was iets dat den vorm had van een troon van lazuursteen, waarop een mensvormige gedaante gezeten was, van boven wazig,

maar dan toch met nader te onderscheiden omtrekken, van onderen niets dan glanzend vuur, met een glans die aan de kleuren van den regenboog herinnerde. In deze wondervolle verschijning erkent Ezechiël de heerlijkheid van Jahwe.

Door den indruk van alles wat hij heeft aanschouwd volkomen overmeesterd, zinkt hij ten slotte ter aarde neer, en nu verneemt hij de stem van iemand die spreekt (d. w. z. van God, zoals uit het volgende hoofdstuk blijkt).

Men heeft in de beschrijving van dit merkwaardige visioen verschillende elementen menen te kunnen aanwijzen die aan Babylonischen invloed doen denken. Op zichzelf is de mogelijkheid daarvan grif toe te geven. De Goddelijke openbaring aan de profeten maakt gebruik van den bij hen voorhanden bewustzijnsinhoud, en zo zou het best kunnen zijn, dat dingen die Ezechiël in Babel had aanschouwd verwerkt waren in de beelden die deel uitmaken van het visioen. Maar de vraag is of met goede gronden is aan te tonen dat dit inderdaad het geval is geweest. LORENZ DÜRR, *Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes (Ez. C. 1 u. 10) im Lichte der vorderasiatischen Altertumskunde,* Münster i. W. 1917, heeft getracht het bewijs bij te brengen, en FOHRER is van oordeel dat hem dit afdoende gelukt is (blz. 238 vv.). Hij ziet Babylonischen invloed in den stormwind „auf dem man die grossen babylonischen Götter einherfahrend dachte", in den „Gotteswagen mit den gewaltigen Rädern", in de „Kerube, die in Babylonien Tempel und Paläste bewachten oder die Gottheiten trugen", en waarin zich „höchste Kraft (Stier), ehrfurchtgebietende Majestät (Löwe), machtvolle Erhabenheit (Adler) und höchste Würde und Klugheit (Mensch)" rondom den troon van Jahwe verenigden. Het is echter ten zeerste te betwijfelen of Ezechiël deze voorstellingen aan Babel heeft ontleend. Ook Nah. 1 : 3 zegt van Jahwe „in wervelwind en storm is zijn weg", en in Ps. 104 : 3 lezen wij: „Hij maakt de wolken tot zijn wagen". Dat we bij de חיות, die de profeet eerst in 10 : 20 als „cherubs" leerde kennen niet aan Babylonische figuren behoeven te denken is wel duidelijk uit het feit dat de „cherubs" in Israël zeer bekend waren (zie blz. 46); en dat men hun vier aangezichten niet als symbolen van bepaalde eigenschappen heeft te interpreteren volgt uit de omstandigheid dat de tekst niet de geringste aanduiding in die richting biedt. Verder dient men in het oog te houden, dat er in het visioen van een eigenlijken „wagen" geen sprake is. Wel is het in later tijd gewoonte geworden van de Merkaba te spreken, zoals reeds in 1 Kron. 28 : 18 gewaagd wordt van de מרכבה der cherubim; maar in de beschrijving die Ezechiël geeft vinden we wel vier „raderen", die zich bij elk van de חיות bevonden, maar dat het geheel een „wagen" was wordt met geen enkel woord aangeduid; veeleer ontvangen wij den indruk dat de raderen los naast de חיות stonden en alleen door éénheid van רוח met deze verbonden waren. Ook lette men er op dat de baldakijn die zich boven de hoofden der חיות welft den troon draagt, in plaats dat deze zich onder den baldakijn bevindt, zoals men bij een „wagen" verwachten zou. Bewezen is dus de Babylonische invloed zeker niet.

HOOFDSTUK 2

vs 1—3 : 11 Ezechiël als profeet tot het huis Israëls gezonden

1 Het subject van ויאמר is מדבר van 1 : 28. Voor Hans Schmidt en Auvray is het uit den aard der zaak קול (zie bij 1 : 28). Overigens maakt het alleen een grammatisch verschil, zakelijk blijft het 't zelfde, omdat het ten slotte toch gaat om het woord van den persoon aan wien de „stem" behoorde. Wie dat was zegt ook hier de profeet niet, maar uit het vervolg is duidelijk, dat het Jahwe is.

בן־אדם, deze aanspraak, waarmee Jahwe zich tot den profeet richt, is kenmerkend voor Ezechiël. Zie verder vs 3, 6, 8; 3 : 1, 3, 4, 10, 17, 25; 4 : 1, 16; 5 : 1, enz., in totaal niet minder dan 93 maal (zie Mandelkern). Als aanspraak wordt het ook ééns gebruikt in Dan. 8 : 17. Niet als aanspraak komt het nog voor in Num. 23 : 19; Jes. 51 : 12; 56 : 2; Job 25 : 6; Ps. 8 : 5, en dan meestal (alleen met uitzondering van Num. 23 : 19) als parallel van אנוש. De bedoeling van deze aanspraak zal wel zijn op des profeten kleinheid tegenover en afhankelijkheid van God allen nadruk te doen vallen. Maar toch wil God zich van zulk een „mensenkind" bedienen om het als zijn tolk te laten optreden.

In 1 : 28 had de profeet gezegd dat hij „op zijn aangezicht gevallen" was — nu klinkt tot hem het bevel: עמד על רגליך. Hij moet derhalve opstaan. Daarop volgt ואדבר אתך: niet op den grond liggend, maar staande heeft de profeet aan te horen wat God hem heeft te zeggen; de staande houding is die van eerbied en dienstvaardigheid; vgl. ook Dan. 10 : 11. De vocalisering אֹתָךְ in plaats van אִתָּךְ komt vooral bij Ezechiël, en eveneens bij Jeremia en in de boeken der Koningen veelvuldig voor (zie König *Lehrgeb* II, 296, Ges-K § 103 *b*, Joüon *Gr* § 103 *j*). Er is geen reden de vocalisatie met Bewer in BH³ te wijzigen.

2 Onder רוח zal hier te verstaan zijn de „levensgeest", evenals bv. in Gen. 45 : 27; Richt. 15 : 19; 1 Sam. 30 : 12; 1 Kon. 10 : 5. Ezechiël was ten gevolge van het geweldig affect, door de visionaire verschijning verwekt, zo ongeveer bezwijmd; nu, bij het horen van de stem Gods, herstelt hij zich. Voor de juistheid van deze opvatting pleit het ontbreken van het lidwoord. Aan den Geest Gods is om dat ontbreken van het lidwoord zeker niet te denken (tegen Redpath), maar er is evenmin reden om רוח hier te verstaan van een bizondere geestelijke kracht die van God uitgaat, zoals velen willen (Von Orelli, Kraetzschmar, Heinisch, Herrmann, Troelstra, Noordtzij, Schumpp, Ziegler). We hebben hier te doen met een geval volkomen analoog aan Richt. 15 : 19 en 1 Sam. 30 : 12; het gaat eenvoudig om een herstel van de ingezonken levensenergie. Wat overigens een werking Gods om dat herstel te bewerken niet behoeft uit te sluiten.

De woorden כאשר דבר אלי ontbreken in de LXX. In plaats daarvan heeft zij καὶ ἀνέλαβέ με καὶ ἐξῆρέ με. Er is echter geen reden ze met Rothstein in

BH[2] en anderen te schrappen; vgl. BEWER in BH[3]. Evenmin is er reden om ze met KRAETZSCHMAR te verplaatsen n a ותעמדני על־רגלי. Als een argument vóór de schrapping noemt CORNILL dat כאשר overigens bij Ezechiël nooit in de temporele betekenis van „nachdem, da" zou gebruikt worden. Dit is evenwel kennelijk onjuist: er zijn in ieder geval nog twee plaatsen waar het als temporele conjunctie gebruikt wordt: 16 : 50 en 35 : 11 (maar in 16 : 50 wordt veelal het verbum gewijzigd, zie BH).

Van תעמדני is het subject natuurlijk רוח. Dit bewijst nochtans niet dat hier aan een externe kracht te denken is: de in den profeet zich weer herstellende levensenergie doet hem aan het Goddelijk bevel gehoor geven en opstaan om te horen wat de sprekende God tot hem zegt. In plaats van את מדבר wil BH vragenderwijs, en met meer beslistheid BERTHOLET, lezen אתו מדבר; maar dit is niet noodzakelijk.

3 Voor de aanspraak בן־אדם zie men bij vs 1. Het part. act. Qal שולח heeft hier den zin van een praesens of van een futurum instans (GES-K § 116 *n, p*; JOÜON *Gr* § 121 *d, e*): God zendt op dit ogenblik of althans in de onmiddellijk nabije toekomst Ezechiël met een bepaalde opdracht naar zijn volksgenoten. Van een dergelijk zenden is eveneens sprake bij Mozes (Ex. 3 : 10) en bij andere profeten zoals Jesaja (Jes. 6 : 8) en Jeremia (Jer. 1 : 7). Die volksgenoten worden aangeduid als בני ישראל. Gewoonlijk gebruikt Ezechiël den term בית ישראל; men zie 3 : 1, 4 vv.; 3 : 17; 4 : 3 vv., enz. Dit is echter geen reden om naar de LXX ook hier te lezen בית (zo CORNILL, TOY, ROTHSTEIN in BH[2]). BEWER in BH[3] beveelt deze tekstwijziging dan ook niet aan. Verder worden ze gequalificeerd als גוים המורדים. In de LXX is het woord גוים niet weergegeven; CORNILL, ROTHSTEIN in BH[2] en enkelen als HANS SCHMIDT en NOORDTZIJ willen het dan ook laten vervallen. Maar dit is anderen te kras, en zo beperken zich bv. KRAETZSCHMAR, HERRMANN en BEWER in BH[3] er toe het enkelvoud גוי te lezen. Dit wordt dan als stat. cstr. opgevat, waarbij המורדים nomen rectum wordt, vgl. AUVRAY: „un peuple de révoltés". Nu gebruikt Ezechiël in 35 : 10 en 37 : 22 den pluralis גוים om de t w e e rijken (Juda en het Tienstammenrijk) aan te duiden, en TOY wil daaruit concluderen dat hij dien hier niet van Israël als geheel kan hebben gebezigd. Dit is evenwel te veel gezegd. Waarom zou hier bij de roeping van den profeet niet van het gehele volk, bestaande uit onderscheidene stammen, het meervoud גוים gebruikt kunnen zijn; zoals bv. in Gen. 35 : 11 wel het geval moet wezen? Men zie *Het boek Genesis opnieuw uit den grondtekst vertaald en verklaard, Derde deel*[2], Kampen 1949, blz. 57. Vgl. ook FISCH. De bewering van KRAETZSCHMAR dat de profeet hier „nur Juda im Auge hat", is niet te aanvaarden; men lette op de tweede helft van het vers, waar zeker niet uitsluitend aan Juda is te denken. Een moeilijkheid ligt wel in het feit dat het bepalend lidwoord niet bij het substantivum גוים, maar wel bij het attribuut מורדים staat. Toch komt dit wel eens meer voor, vooral wanneer het attribuut, zoals hier, een participium is (GES-K § 126 *w*; zie ook JOÜON *Gr* 138 *c*). Het verb. מרד heeft de betekenis: „sich auflehnen, empören", „rebel, revolt" (KÖHLER). Het gebruik van het woord גוים behoeft niet de bedoeling te hebben om de Israëlieten wegens hun rebellie als heidenen te typeren, zoals KEIL, VON ORELLI, BERTHOLET en SCHUMPP willen. Men vergelijke slechts Ps. 106 : 5 waar גוי in gunstigen

zin van Israël wordt gebruikt. Wel is het echter de strekking van het attribuut המורדים om Israël te karakteriseren als rebellerend tegen God. En dit is niet alleen maar het geval bij het tegenwoordige geslacht; het is altijd al zo geweest, ook hun vaderen zijn van God afgevallen. De LXX heeft hier weer een korteren tekst: zij laat פשעו בי onvertaald. CORNILL, TOY en ROTHSTEIN in BH², met anderen, willen ook dit weer weglaten. Maar daarvoor is hoegenaamd geen reden; niet alleen KEIL, VON ORELLI, TROELSTRA, NOORDTZIJ, SCHUMPP en AUVRAY, maar ook KRAETZSCHMAR en COOKE handhaven dan ook met BEWER in BH³ den MT. Ononderbroken heeft deze afval voortgeduurd עד־עצם היום הזה *tot op dezen eigen dag*. Voor deze uitdrukking vergelijke men Gen. 7 : 13; 17 : 23, 26; Ex. 12 : 17, 41, 51; Lev. 23 : 21, 28—30; Deut. 32 : 48; Joz. 5 : 11; עצם eigenl. „been" is hier „Ausdruck der völligen Übereinstimmung", „expresses absolute identity" (KÖHLER).

4 De rebelse gezindheid van Israël is zo ernstig dat zelfs de kinderen er mee behept zijn. De ו „steigert", „emphasizes", aldus KÖHLER s.v. ו onder 3. Die kinderen zijn קשי פנים, eigenlijk „hard" (קשה), d. w. z. *stug* van aangezicht; en חזקי־לב, eigenlijk „sterk" (חזק), d. i. *verstokt* van hart. ZIEGLER maakt er een comparativus van: „Die Söhne sind noch frecheren Angesichtes und verstockteren Herzens"; daarvoor is evenwel geen aanleiding. Deze clausule omtrent de kinderen ontbreekt in den codex Vaticanus van de LXX, evenals ook de daarop onmiddellijk volgende woorden אני שולח אותך אליהם. CORNILL en ROTHSTEIN in BH², alsmede HANS SCHMIDT, HEINISCH, HERRMANN (met een „fortasse"), TROELSTRA en COOKE willen dezen tekst volgen. TOY en KRAETZSCHMAR willen wel de clausule omtrent de kinderen maar niet de daarop volgende woorden prijsgeven. Er is echter weinig reden om van den MT af te wijken. Reeds het feit dat de in den Vaticanus ontbrekende elementen in de overige LXX-codices wel gevonden worden, waarschuwt daartegen. En bovendien pleit de omstandigheid dat het vierde vers in den Vaticanus wel bizonder kort wordt ten gunste van den MT, waarvan de originaliteit dan ook door BEWER in BH³ gehandhaafd wordt.

Het אני שולח (over het part. שולח zie men bij vs 3) heeft niet uitsluitend op de in ons vers genoemde kinderen betrekking maar op heel de בני ישראל waarvan in vs 3 gewaagd is. De formule כה אמר יהוה is de formule die bij de profeten voortdurend in gebruik is om hun prediking als een boodschap van hun hemelsen Zender aan te kondigen. Wanneer dus Ezechiël te horen krijgt dat hij tegenover zijn volksgenoten deze formule moet gebruiken, dan wil dat zeggen dat hij opdracht ontvangt om als tolk Gods, als profeet, te fungeren. Dat hier in die formule niet alleen de naam Gods יהוה maar de dubbele naam אדני יהוה gebezigd wordt, is niet zo verwonderlijk omdat deze dubbele naam Gods bij Ezechiël zeer veelvuldig voorkomt (217 maal). Wel ontbreekt אדני weer in den Vaticanus der LXX, en insgelijks in één Hebr. handschrift bij KENNICOTT; maar dit behoeft geen reden te zijn om het te schrappen, zoals zelfs BEWER in BH³ ditmaal doet. Men bedenke dat over het geheel de LXX in de weergave van de namen Gods allesbehalve consequent is. HERRMANN heeft in een speciaalstudie over *Die Gottesnamen im Ezechieltexte* (in *Alttestamentliche Studien* RUDOLF KITTEL *zum 60. Geburtstag dargebracht*, Leipzig 1913, blz. 70—87) zoeken aan te tonen dat er steeds bepaalde zakelijke redenen

aanwijsbaar zijn voor het gebruik van den dubbelen naam Adonai Jahwe. Maar COOKE stelt de vraag of dit wel steeds „was felt or intended"; en ook ik meen ten opzichte daarvan een nogal sceptische houding te moeten aannemen. COOKE zelf is geneigd in het veelvuldig gebruik van den naam Adonai Jahwe een „tentative, early stage" te zien van „the movement, which ended in the punctuation of *Jahveh* everywhere in the O. T. with the vowels of *Adonai* or *Elohim*". De dubbele naam zou dan te zien zijn als „a sort of scribal direction" om Adonai uit te spreken waar Jahwe in den tekst staat. Ongetwijfeld kan hij gelijk hebben wanneer hij zegt dat die gewoonte ouder is geweest dan men veelal denkt, en dat ze reeds bestond vóór de LXX tot stand kwam schijnt wel te moeten worden aangenomen omdat zij יהוה weergeeft door κύριος. Maar dat zij ook reeds haar sporen zou hebben nagelaten in den tegenwoordigen tekst van Ezechiël moet zeer ernstig in twijfel getrokken worden — waarom vindt men den dubbelen naam Adonai Jahwe niet even dikwijls in andere boeken des Ouden Testaments?

5 En de Israëlieten (והמה), hetzij ze naar de verkondiging van het woord Gods door den profeet luisteren, hetzij ze dat nalaten (חדל eigenl. „ophouden" heeft hier den zin van „nicht tun", „forbear", KÖHLER), zullen toch in ieder geval weten dat er een profeet onder hen geweest is. In een tussenzin wordt gezegd כי בית מרי המה ter motivering van de gestelde mogelijkheid dat ze niet zullen luisteren. Het subst. מרי („Widerspenstigkeit", „rebellion", KÖHLER) staat hier in den genetivus qualitatis (GES-K § 128 *p*, JOÜON *Gr* § 129 *f* no 1): „huis der wederspannigheid" = „wederspannig huis".

De LXX vertaalt het slot persoonlijk: ὅτι προφήτης εἶ σὺ ἐν μέσῳ αὐτῶν. Maar er is geen reden om den Hebr. tekst hiernaar te wijzigen (zoals CORNILL en ROTHSTEIN in BH² en enkele anderen als HANS SCHMIDT en HEINISCH willen); terecht geven TOY en BEWER in BH³ met de meeste commentatoren de voorkeur aan den MT. Het perf. היה zal dan niet met NOORDTZIJ, ZIEGLER en AUVRAY als een praesens moeten worden vertaald; het gaat over een toekomstige erkentenis, op een moment waarop de prediking van den profeet tot het verleden zal behoren. Waardoor die erkentenis zal worden bewerkt wordt niet gezegd, maar het ligt voor de hand dat hier te denken is aan de vervulling van het profetisch woord.

6 Uit het voorafgaande vers is reeds op te maken dat de profeet met zijn verkondiging op tegenstand zal stuiten. Daardoor moet hij zich echter van de vervulling van zijn taak niet laten afschrikken. Vgl. ook Jer. 1 : 17—19.

De aanspraak בן־אדם als in vs 1 (zie aldaar). ומדבריהם ziet op boze en dreigende woorden die men tegenover den profeet zal uiten. De situatie waarin hij zich te midden van zijn volksgenoten zal bevinden wordt in beeldspraak als hoogst onaangenaam getekend. Er is sprake van סרבים en סלונים, en van een יֹשב אל־עקרבים. Het laatste is onmiddellijk duidelijk. Het zitten op (zo kan אל hier het best worden verstaan, vgl. ook 17 : 8 אל־שׂדה טוב en 47 : 7 אל־שׂפת הנחל) schorpioenen duidt aan een buitengewoon onpleizierige positie. Er is geen reden om אל met CORNILL en ROTHSTEIN in BH² te veranderen in בתוך, of met TOY in את, dan wel met BEWER in BH³ in על. De tot de klasse der spinachtigen (*Arachnoïdea*) behorende schorpioen heeft aan het uiteinde van zijn staart een gifstekel waarmee hij zijn prooi bestaande uit kleine insecten doodt,

en waarmee hij ook den mens een zeer pijnlijken steek kan toebrengen die soms zelfs ernstige plaatselijke ontsteking veroorzaakt. Men zie het art. *Scorpion* in de *Westminster Dictionary of the Bible,* en het art. *schorpioen* van F. J. BRUIJEL in de *Bijbelse Encyclopaedie.* De beide andere termen leveren echter enige moeilijkheid op. De LXX heeft διότι παροιστρήσουσι καὶ ἐπισυστήσονται ἐπὶ σὲ κύκλῳ, en verschillende exegeten willen zich daarbij aansluiten (vgl. ook CORNILL en BH), maar, zoals TOY terecht opmerkt, de lezing van den MT past in ieder geval veel beter bij het derde beeld van de schorpioenen. סרב is een ἅπαξ waarvan de betekenis volkomen onbekend is en uit het verband moet worden gegist. BDB geeft er voor op „rebel" en KÖHLER „widerspenstig", „obstinate", waarschijnlijk onder invloed van de LXX. סלון komt behalve hier ook voor 28 : 24, waar blijkens het parallelle קוץ de betekenis „doorn" wel vaststaat. De vocalisatie van het enkelv. is daar סִלּוֹן, terwijl het meervoud hier סַלּוֹנִים gevocaliseerd is. Het schijnt dus wel voldoende gemotiveerd om voor סרב een verwanten zin aan te nemen, bv. *netel.* De conjunctie כי dient hier concessief te worden opgevat, zoals bv. ook in Jer. 14 : 12. אותך (forma pausalis) staat voor אִתָּךְ; de copula ontbreekt, zoals zo vaak; ze kan hier in onze taal het best door „groeien" worden uitgedrukt. Wij vertalen dus dit zinsgedeelte: *wees niet bevreesd al groeien er netels en doornen bij u, en al zit gij op schorpioenen.* Ten onrechte wil REDPATH de „netels en doornen" verstaan van de heidenen in wier midden de ballingen woonden; kennelijk is bedoeld de tegenkanting te schetsen die Ezechiël van zijn eigen volksgenoten te wachten heeft.

In het overige gedeelte van het vers wordt de vermaning om zich door die tegenkanting niet te laten afschrikken, herhaald. Voor HANS SCHMIDT is dit een reden om dit stuk weg te laten; maar dat is niet gemotiveerd. Men zou מפניהם, zoals meermalen moet geschieden, eenvoudig kunnen opvatten als „voor hen"; maar in dit geval is het toch beter naast מדבריהם te denken aan de boze blikken die men den profeet zal toewerpen. Het laatste כי heeft causale betekenis, het motiveert waarom de volksgenoten van den profeet hem door hun woorden en blikken aanleiding tot vrees zouden kunnen geven: omdat ze een wederspannig huis zijn (zie bij het vorige vers).

7 In dit vers wordt nog eens de opdracht herhaald om de woorden Gods tot Israël te spreken, onder bijvoeging van wat ook reeds in vs 5 was gezegd (zie aldaar): hetzij ze luisteren, hetzij ze het nalaten. Ter motivering van de laatste mogelijkheid wordt ook hier gezegd: כי (causaal) מרי המה. De LXX heeft οἶκος παραπικραίνων, en in een aantal Hebr. handschriften staat eveneens בית מרי (zie BH). Velen houden dit voor de juiste lezing, o. a. HEINISCH, HERRMANN, NOORDTZIJ, SCHUMPP, ZIEGLER en AUVRAY, naar CORNILL, TOY en BH. Maar het is zeer goed mogelijk dat de inlassing van בית geschied is onder invloed van vs 5 en vs 6; ook in 44 : 6 vinden we מרי zonder meer gebruikt om Israël aan te duiden, parallel aan בית ישׂראל (waar overigens de LXX ook weer heeft πρὸς τὸν οἶκον τὸν παραπικραίνοντα, en de hierboven genoemden, met uitzondering van AUVRAY, haar daarin volgen). Met EWALD, KEIL, VON ORELLI en TROELSTRA is het daarom toch het veiligst ons aan den MT te houden. Het subst. מרי wordt dan qualitatief gebruikt (naar GES-K § 141 *c*, JOÜON *Gr* § 154 *e*); en daar dit gebruik beoogt op de hoedanigheid sterker nadruk

te leggen dan wanneer een adjectivum gebezigd is (zie vooral GES-K § 141 *c*), kunnen wij het aldus weergeven: *enkel weerspannigheid* (VON ORELLI „(lauter) Ungehorsam", FISCH „most rebellious").

BERTHOLET (HBAT) is van oordeel dat we in dit gedeelte met twee „Parallelrezensionen" te doen hebben, die mogelijk beide aan Ezechiël zelf te danken zijn. Hij houdt de eerste helft van vs 4, de tweede helft van vs 6 en heel vs 7 voor bestanddelen van een tweede recensie. Er is echter geen voldoende grond om aan iets dergelijks te denken.

8 De roeping van den profeet wordt hem nu nog eens op zinnebeeldige wijze duidelijk gemaakt doordat hem (in visionairen staat) een beschreven rol te eten gegeven wordt. Deze rol stelt voor de Goddelijke boodschap die Ezechiël ontvangt en over te brengen heeft.

De aanspraak בן־אדם als in vs 1, 3 en 6; zie daarover bij vs 1. Het bevel שְׁמַע enz. heeft geen algemene strekking, het ziet niet op de woorden Gods die de profeet aan zijn volksgenoten moet overbrengen (zie vs 4 en vs 7), maar op een bepaalde opdracht die onmiddellijk hierna gegeven wordt in de slotwoorden van het vers: *doe uw mond open en eet wat Ik u geef.* Ten aanzien van die opdracht wordt hij gewaarschuwd zich nu niet te gedragen als zijn volksgenoten, aangeduid als בית המרי (zie vs 5). De waarschuwing is aldus ingekleed: אל־תהי־מרי; het substantief מרי is hier weer qualitatief gebruikt, evenals in vs 7 (zie aldaar). In plaats daarvan willen BEWER in BH³ en BERTHOLET (HBAT) lezen מֹרֶה, maar dit is volkomen onnodig. KRAETZSCHMAR vertaalt hier „(eitel) Widerspenstigkeit" en verklaart dit nader als „verkörperte Widerspenstigkeit".

9 Toen zag de profeet een hand naar zich uitgestrekt. We zullen daarbij moeten denken aan een hand van de verschijning op den troon (1 : 26).

In die hand zag hij een מגלת־ספר, een „boekrol", genet. explicativus of appositionis (GES-K § 128 *k*). Zie ook Jer. 36 : 2, 4; Ps. 40 : 8. Opvallend is het suff. 3 p. mannel. enkelv. in בו, terwijl יד bijna altoos feminini generis is (volgens KÖHLER is Ex. 17 : 12 de enige plaats waar het mannelijk gebruikt wordt), en ook hier met den vrouwelijken vorm van het participium שלוחה verbonden is. CORNILL, TOY, BH e. a. willen daarom בה lezen. Terecht wijst evenwel COOKE er op dat het niet noodzakelijk is den tekst te veranderen. In het algemeen bestaat een neiging in het Hebreeuws om mannelijke suffixen te gebruiken in betrekking tot vrouwelijke substantiva (zie GES-K § 135 *o*, JOÜON *Gr* § 149 *b*); en ook in 1 : 6 hebben we een voorbeeld ontmoet van een juist als vrouwelijk behandeld substantivum waarop een praepositie met een mannel. suffix teruggrijpt: להם t.g.o. אחת. EWALD laat het mannelijk suffix slaan op de figuur op den troon: „Er hatte eine Buchrolle"; maar dit is te gezocht.

10 Van het verbum ויפרש moet nu wel de figuur op den troon subject zijn; het is niet aannemelijk dat het vrouwelijke יד hier met een mannelijken verbaalvorm zou verbonden zijn. Het werkw. heeft den zin van „ausbreiten, spannen", „spread out" (KÖHLER); van de boekrol betekent het „openrollen". פנים ואחור: „aan de voorzijde en aan de achterzijde"; AUVRAY: „au recto et au verso". אליה wordt gebruikt om aan te geven wat de inhoud was; er is geen reden om met TOY en BEWER in BH³ te lezen עליה; voor het gebruik van de praep.

אל bij כתב zie men Jer. 30 : 2; 36 : 2; 51 : 60. TOY kan wel beweren dat men daar ook על behoorde te lezen, maar deze bewering is door niets gemotiveerd.

De inhoud wordt dan nader gekarakteriseerd als קנים והגה והי. Het eerste woord is de pluralis van קינה, defective geschreven, die alleen hier met dezen mannelijken uitgang voorkomt; overal elders is het קינות. Er is geen grond om het enkelv. קינה te lezen, zoals CORNILL en BH willen. Het tweede woord הגה betekent volgens KÖHLER „Wimmern", „moaning". Het laatste woord הי levert nogal enige moeilijkheid op. Het is een ἅπαξ. Volgens KÖHLER een interjectie met de betekenis „Wehschrei", „wailing". In plaats daarvan wil men wel lezen הוי (bv. HERRMANN), dat meermalen voorkomt (1 Kon. 13 : 30; Jer. 22 : 18; 34 : 5). In Am. 5 : 16 vinden we den vorm הו, en het is zeer goed mogelijk dat daarnaast ook הי gebruikelijk is geweest. Het zou ook kunnen zijn dat KRAETZSCHMAR gelijk heeft met zijn veronderstelling dat men הִי zou moeten vocaliseren. Een andere oplossing die is voorgeslagen is, dat הי wordt gehouden voor een afkorting van נהי dat in de betekenis van „weeklacht" ettelijke malen voorkomt (zo VON ORELLI). En ook heeft men wel נהי willen lezen (zo CORNILL en BH). De bedoeling is in elk geval dat de boodschap welke Ezechiël aan zijn volksgenoten heeft over te brengen een aankondiging van dreigenden jammer en ellende is. Dit geldt feitelijk alleen van zijn prediking uit de jaren 592—586 voor Chr.; later had hij ook een troostrijke boodschap te brengen (zie hfdst. 33—48), maar daaraan gaat dan ook een nieuwe opdracht vooraf (33 : 1—20).

HOOFDSTUK 3

1 Het subject van ויאמר is hetzelfde als van ויפרש in 2 : 10: de verschijning op den troon. Voor de aanspraak בן־אדם zie men bij 2 : 1.

את אשר־תמצא: het verb. מצא „vinden" wordt meermalen gebruikt in den zin van „voorhanden hebben, onder zijn bereik hebben"; ook wel met de bijvoeging van יד (bv. 1 Sam. 25 : 8); zonder יד in 1 Sam. 21 : 4. Hier wordt natuurlijk gedoeld op de boekrol welke den profeet toegestoken is, zoals daarna ook expressis verbis wordt gezegd. Derhalve aldus te vertalen: *wat gij hier voor u ziet*. In de LXX ontbreken deze woorden, en dit is voor CORNILL en ROTHSTEIN in BH² een motief om ze weg te laten. COOKE herinnert er aan dat het bevel om de rol op te eten reeds in 2 : 8 gegeven is, en als het hier dan nog feitelijk tweemaal wordt herhaald, vindt hij dat te veel en neigt er toe te denken aan een imitatie van Jer. 15 : 16. TOY ziet echter juist in de overeenkomst met Jer. 15 : 16 een argument om aan de originaliteit vast te houden. In elk geval is het ontbreken in de LXX geen voldoende reden om de woorden weg te laten; ze worden dan ook door BEWER in BH³ gehandhaafd. KRAETZSCHMAR zou in plaats van תמצא willen lezen תראה, maar dat is zeker niet nodig: in het licht van plaatsen als 1 Sam. 21 : 4; 25 : 8, en van de analogie in Jer. 15 : 16 is de uitdrukking uitnemend te verklaren.

Het hierop aansluitende ולך דבר אל־בית ישׂראל maakt ons volkomen duidelijk wat het opeten van de boekrol beduidt: de profeet moet de Goddelijke openbaring in zich opnemen, om haar vervolgens aan zijn volksgenoten te verkondigen. Naast andere gegevens getuigt dit ten gunste van de opvatting van het „spreken" Gods tot de profeten als inspraak (zie *De profeten des Ouden Verbonds*, Kampen 1918, blz. 51 vv.). Er is geen reden om met een aantal handschriften en oude vertalingen in plaats van בית te lezen בני, zoals CORNILL en ROTHSTEIN in BH² willen; TOY en BEWER in BH³ handhaven den MT. In de LXX treffen we meermalen een verwisseling van beide termen aan, zie bij 2 : 3. Dit gehele slot wordt door enkelen als HANS SCHMIDT en TROELSTRA weggelaten, vermoedelijk omdat het een herhaling is van wat reeds in 2 : 4, 7 is gezegd; maar dat is geen geldige reden. En dit te minder wijl het juist in de LXX niet ontbreekt.

2 De profeet volgt het Goddelijk bevel gewillig op, hij opent zijn mond, en dan doet God hem de rol opeten: het verbum staat in den Hiph., de nadruk valt er op dat de actie van God uitgaat. Dit element zou nog versterkt worden indien men de LXX volgde welke voor ואפתח heeft καὶ διήνοιξε τὸ στόμα μου (zo TROELSTRA), maar hiervoor is zeker geen genoegzame reden. הזאת is voor ons besef volkomen overtollig. Door de LXX is het niet weergegeven. Maar dit is nog geen motief om het met CORNILL, TOY, ROTHSTEIN in BH² en ettelijke anderen weg te laten. Dit gebeurt dan ook niet bij BEWER in BH³ en bv. bij BERTHOLET (HBAT).

3 De Goddelijke actie van het „doen eten" van de boekrol gaat nog vergezeld van een woord (subject van ויאמר is, evenals in vs 1, de verschijning op den troon). In dit woord wordt Ezechiël weer toegesproken als בן־אדם (zie bij 2 : 1). En dan wordt tot hem gezegd: laat uw buik in zich opnemen (zo zal hier תאכל Hiph. te verstaan zijn, letterlijk: „cause thy belly to eat" (FISCH), maar eigenlijk „eten" kan de buik niet) en vul uw binnenste (letterl. „uw ingewanden") met deze rol die Ik u geef.

Toen de profeet aan dit hem gegeven bevel gehoor gaf en de rol opat, bevond hij dat de smaak er van zoet was als honig: כדבשׁ למתוק. Het adj. מתוך „zoet" is hier blijkbaar gesubstantiveerd, en de praep. ל doet daarbij dienst om een nadere betrekking aan te geven: „hinsichtlich", „concerning" (KÖHLER s.v. ל onder no 19). KÖHLER geeft dan voor למתוק als betekenis op „an Süsse", „for sweetness". Dat de rol niettegenstaande haar somberen inhoud (2 : 10) den profeet een zoeten smaak in den mond geeft moet wel worden opgevat als een teken van zijn bereidwilligheid om Jahwe als profeet te dienen.

Daar we met een visionaire ervaring te doen hebben spreekt het wel vanzelf dat er geen uitwendig-werkelijke boekrol was, evenmin als er aan een uitwendig-hoorbare stem moet gedacht worden, en dat er van een reëel eten van die rol ook geen sprake kon zijn. In visionairen toestand kunnen niet alleen gezichtsgewaarwordingen voorkomen, maar ook zintuigelijke ervaringen van anderen aard, met name van het gehoor (auditio), en zo kan de profeet eveneens een zoeten smaak in den mond gekregen hebben. Zelfs is het alleszins aannemelijk dat hij inderdaad ook kauw- en slikbewegingen gemaakt heeft. Al dergelijke gewaarwordingen en acties vinden hun physiologische oorzaak in een prikkeling van de hersenschors, die in dit geval door God ver-

oorzaakt wordt om den profeet te openbaren wat Hij hem te openbaren heeft.

4 En nu wordt nogmaals de opdracht herhaald om de boodschap Gods aan Israël over te brengen. Van ויאמר is, evenals in het vorige vers, de visionaire verschijning op den troon weer subject. En de profeet wordt wederom aangesproken met בן־אדם (zie bij 2 : 1).

Enige moeite veroorzaakt בדברי. COOKE spreekt van „an unnatural expression and contrary to idiom". De LXX en andere oude vertalingen geven het weer alsof er een gewone accusativus stond, en ROTHSTEIN in BH² wil dan ook evenals anderen als NOORDTZIJ en BERTHOLET (HBAT) in plaats van de praep. ב de nota accusativi את lezen. BEWER in BH³ ziet blijkbaar het bezwaarlijke hiervan in, en stelt vragenderwijs voor בְּדַבְּרִי „als Ik spreek" (zoals in 3 : 27). Het is ook kwalijk te begrijpen hoe de lezing met ב zou zijn ontstaan als de oorspronkelijke tekst de nota accusativi had. Deze wijziging in de vocalisatie, afkomstig van EHRLICH, wordt ook overgenomen door COOKE. De meesten houden zich echter aan de Masoretische vocalisatie en vertalen dan: „met mijn woorden", een typische zegswijze die I. P. SEIERSTAD in zijn art. *Erlebnis und Gehorsam beim Propheten Amos*, ZATW 1934, blz. 28 aanhaalt als een aanduiding voor het feit dat de profeten zo menigmaal de woorden van Jahwe in de directe rede weergeven. In dezen zin verstaan is juist de Masoretische vocalisatie van geen gering belang en zeker te behouden. HERRMANN zegt terecht: „Ez. will offenbar eine feine Nuance des Sinns ausdrücken". Deze zin kan men het best weergeven in de vertaling: *en dan moet ge met mijn eigen woorden tot hen spreken.* EWALD laat door zijn vertaling „nach meinen Worten" aan de bedoeling niet voldoende recht wedervaren.

5 Algemeen denkt men dat de conjunctie כי waarmee dit vers begint moet dienen om een motivering van de in vs 4 gegeven opdracht in te leiden. Zo reeds de LXX. De strekking zou dan zijn: Ezechiël kan en moet die opdracht ten uitvoer leggen omdat hij niet tot een volk van een vreemde taal gezonden wordt. Toch kan deze opvatting bezwaarlijk bevredigen. In het vervolg wordt immers gezegd dat zulk een volk nog wel naar hem zou luisteren (vs 6); en dan lijkt het vreemd dat het feit dat hij niet tot zulk een volk gezonden wordt als motivering voor de opdracht wordt vermeld. Ik zou dus liever כי in een anderen zin willen opvatten; het beste lijkt mij te denken aan het affirmatieve כי: „waarlijk", „heus" (zoals DE BONDT het weergeeft, GTT 1948, blz. 151 vv.). De bedoeling is dan, teruggrijpende op wat in 2 : 3—7 gezegd is over den tegenstand dien de profeet bij de vervulling van zijn zending te wachten heeft: ge wordt toch niet gezonden naar een volk dat u niet kan verstaan, dan zou de vruchteloosheid van uw prediking nog begrijpelijk wezen; maar ge wordt gezonden tot het huis Israëls, dat naar u niet wil luisteren (zie vs 7). Desniettegenstaande echter moet ge uw roeping vervullen: en het zal daarbij hard tegen hard gaan (vs 8, 9).

Bij het enkelvoudig subst. עם staan de apposities עמקי שׂפה en כבדי לשׁון in het meervoud omdat עם een collectivum is. Het adj. עמק (van den stam עמק met de betekenis „diep zijn") heeft hier den zin van „unverständlich", „unintelligible" (KÖHLER). שׂפה „lip" betekent hier, evenals in Gen. 11 : 1, „spraak" of „taal". Daarnaast zal dan כבדי לשׁון zoveel zijn als „zwaar van tong".

Het אל־בית ישׂראל aan het slot vormt met het voorafgaande een tegenstelling,

al wordt die niet op enigerlei wijze (zelfs niet door een simpele ו) tot uitdrukking gebracht. VON ORELLI noteert hierbij: „Ezechiel liebt solche asyndetische Beifügung". De meeste nieuwere exegeten menen deze woorden te mogen weglaten (vgl. CORNILL en ROTHSTEIN in BH[2]), hoewel de LXX toch ook πρὸς τὸν οἶκον τοῦ ᾿Ισραήλ heeft. TOY spreekt daarom van „an inappropriate old gloss". Maar er is geen genoegzame reden om de woorden uit den tekst te verwijderen: BEWER in BH[3] handhaaft ze, en insgelijks NOORDTZIJ, SCHUMPP en AUVRAY.

6 Wat in het vorige vers is gezegd wordt hier nog eens ietwat breder herhaald: לא met er bij te denken אתה שׁלוח als in het vorige vers. Het wordt nu nog versterkt doordat sprake is van עמים רבים met dezelfde qualificatie als in vs 5 עמקי שׂפה וכבדי לשׁון, die dan ten slotte nog nader wordt verklaard door de toevoeging אשׁר לא־תשׁמע דבריהם „wier woorden gij niet kunt verstaan" (het impf. heeft hier de modaliteit van „pouvoir", JOÜON *Gr* § 113 *l*). De qualificatie עמקי שׂפה וכבדי לשׁון, die alweer in de LXX niet ontbreekt, willen enkelen met een beroep op de Pesj. die haar hier niet heeft, weglaten (zo CORNILL, ROTHSTEIN in BH[2], KRAETZSCHMAR, BERTHOLET, HEINISCH, HERRMANN, COOKE). Volgens COOKE heeft zij het effect dat een tussen vs 5 en vs 6 bedoeld contrast verduisterd wordt: de bedoeling zou zijn onderscheid te maken tussen volken „whose language sounded barbarous" (vs 5) en „whose language was not understood". Maar voor de uitwerking van de profetische boodschap zou dit hoegenaamd geen verschil opleveren. TOY vindt de herhaling van de qualificatie „a natural and probably original repetition". Ze is ook zonder reserve te handhaven (zie BEWER in BH[3], evenals TROELSTRA, NOORDTZIJ, ZIEGLER en AUVRAY).

Het nu volgende אם־לא is een crux. De LXX heeft καὶ εἰ, en daarmee stemmen andere oude vertalingen overeen. In aansluiting daaraan wil TOY, gevolgd door KRAETZSCHMAR, HEINISCH, HERRMANN en TROELSTRA, eenvoudig לא schrappen. Zo ook BEWER in BH[3]. Maar deze oplossing is eigenlijk te eenvoudig om bevrediging te schenken. Daarom zijn andere oplossingen beproefd, bv. door te vocaliseren אִם־לֹא dat dan gelijkgesteld wordt met אִלּוּ dat we in het latere Hebreeuws van Pred. 6 : 6 en Esth. 7 : 4 aantreffen (zo EWALD en BERTHOLET KHC); of ook door in plaats van אם־לא te lezen לוּ (NOORDTZIJ). Velen willen trachten met handhaving van de Masoretische lezing tot een oplossing te komen. Zo willen KEIL en CORNILL אם־לא verstaan als „maar", na een negatieven zin, gelijk ook in Gen. 24 : 38 (vgl. eveneens KÖHLER s.v. אם onder no 8, die daarbij ook onze plaats vermeldt). Men moet dan om een goeden zin te verkrijgen אליהם en המה laten slaan op het huis Israëls, en het verb. ישׁמעו verstaan in den modalen zin van „pouvoir" (JOÜON *Gr* § 113 *l*). D. H. MÜLLER, *Ezechielstudien*, blz. 30, blijft aan אם־לא de gewone betekenis toekennen van „indien niet", maar laat allen nadruk vallen op het subject Ik: wanneer de profeet niet met een Goddelijke zending kwam maar gewoon als mens, dan zouden die volken van een vreemde taal wel naar hem willen luisteren. Beide opvattingen zijn nogal gekunsteld; en voor een emphatisch verstaan van het subject biedt de eenvoudige verbaalvorm שׁלחתיך geen houvast. Even weinig natuurlijk is de interpretatie welke VON ORELLI geeft: „wenn ich dich gleich nicht zu ihnen gesendet habe"; met een verwijzing

naar Jer. 1 : 10 denkt hij hieraan, dat de profetieën van Ezechiël, al is hij niet direct tot heidense volken gezonden, toch ook wel op deze betrekking hebben — die zullen er, in tegenstelling met Israël, wel acht op slaan. De gehele context wijst evenwel in een andere richting: de heidense volken zouden wel geluisterd hebben indien de profeet maar tot hen gezonden was (men denke aan de prediking van Jona in Ninevé, en vgl. Matth. 12 : 41 en Luk. 11 : 32). Als men nu eenmaal den weg der tekstverandering moet vermijden waardoor men in plaats van het אם־לא een positief „indien" krijgt, is de enige uitweg die overblijft, dat men אם־לא neemt in den zin die het heeft in een eedsformule, om een krachtige bevestiging tot uitdrukking te brengen (Ges-K § 149 *a*, JOÜON *Gr* § 165 *a*); men moet er dan van uitgaan dat de oorspronkelijke zin ietwat verzwakt is en אם־לא eenvoudig de betekenis heeft gekregen van „zeker" (vgl. Ges-K § 149 *e*); zoals bv. in Jes. 5 : 9 en Job 22 : 20. Daarbij zal men verder moeten aannemen dat we in שלחתיך te doen hebben met een hypothetisch perfectum (DRI *Tenses* § 154). Zo COOKE, ZIEGLER en FISCH; ook BERTHOLET (HBAT) maar blijkbaar nog met zekere aarzeling.

De vertaling van de tweede helft van het vers wordt dan: *voorzeker, had Ik u tot hen gezonden, zij zouden naar u geluisterd hebben.*

7 In tegenstelling met wat in vs 6 gezegd is vernemen wij nu dat het huis Israëls naar den profeet niet zal willen luisteren. Op dien onwil wordt sterke nadruk gelegd door het gebruik van het verb. אבה. Ze willen dat niet, omdat ze niet naar Jahwe zelf willen luisteren. Want het hele huis Israëls is חזקי־מצח, letterl. „sterk van voorhoofd"; ze hebben een vel voor het hoofd als een olifantshuid; en ook קשי־לב „hard", d. w. z. verhard van hart. De beide praedicaten staan in het meervoud omdat בית ישראל een collectivum is.

8 Omdat zijn volksgenoten zo hard zijn moet de profeet in de vervulling van zijn opdracht evenzeer hard wezen. Zijn Zender maakt zijn aangezicht even „stug" (letterl. weer „sterk", חזק) als het hunne: לעמת „genau wie", „exactly as" (KÖHLER), zie ook bij 1 : 20. Ook zijn voorhoofd even „strak" (weer חזק) als het hunne. Ezechiël zal in geen enkel opzicht voor zijn volksgenoten onderdoen: hij zal precies even onverzettelijk zijn in de vervulling van zijn opdracht als zij in het wederstaan van zijn Goddelijke boodschap.

9 Daartoe maakt Jahwe zijn voorhoofd כשמיר. Gewoonlijk verstaat men hieronder den diamant. Maar BOLMAN, *De edelstenen uit den Bijbel*, blz. 81—85, betoogt op goede gronden dat we niet aan dit hardste en kostbaarste edelgesteente moeten denken, dat te dien tijde aan Israël nog niet bekend kon zijn, maar aan „staal". Deze betekenis past ook voortreffelijk op de beide andere plaatsen waar het woord voorkomt: Jer. 17 : 1 en Zach. 7 : 12. De LXX heeft hier שמיר in het geheel niet weergegeven. REDPATH spreekt van „corundum" of „emery" als de hardste destijds bekende stof. Onder „corundum" is een mineraal te verstaan dat na de diamant de grootste hardheid heeft, en waarvan „emery" een donkere variëteit is. Reeds hij schijnt er zich dus van bewust te zijn geweest dat aan de eigenlijke diamant niet te denken is. Het beeld van het staal past ook uitnemend in ons taalgebruik: wij hebben het eveneens over een „stalen voorhoofd". Het zal harder zijn dan צר (מן comp.), waaronder volgens KÖHLER is te verstaan „Kiesel, Feldspat", „flint"; harder dus dan „kiezel".

Laat de profeet daarom voor zijn volksgenoten geen vrees of schrik koesteren omdat ze „een wederspannig huis" zijn (vgl. 2 : 5). De causale conjunctie כי heeft hier betrekking op het „vrees koesteren", niet op de negatie daarvan. Het wederspannig karakter van Israël zou wellicht den profeet van het vervullen van zijn taak kunnen afschrikken, maar hij moet aan geen vrees toegeven.

10 Om nu zijn taak te kunnen vervullen moet de profeet (weer aangesproken met בן־אדם, zie bij 2 : 1) al de woorden Gods die deze tot hem spreekt in zich opnemen. Bij לבב zal hier wel in de eerste plaats te denken zijn aan het bewustzijn: daarin neemt een mens gesproken woorden op. De openbaring Gods brengt in het bewustzijn van den profeet een inhoud die niet uit diens eigen bewustzijn resulteert (vgl. *De profeten des Ouden Verbonds*, blz. 31). Het is opmerkelijk dat hierop nog volgt ובאזניך שמע. De twee hier genoemde acties hebben in feite in omgekeerde orde plaats: het horen met de oren is het middel waardoor het gesprokene tot het bewustzijn doordringt. De hier gebezigde volgorde bedoelt natuurlijk niets in afwijking van de reële orde te zeggen.

11 En zo wordt Ezechiël nog eens zijn opdracht ingescherpt (vgl. hierbij 2 : 4—7). Hij moet zich begeven naar הגולה, de ballingen (zie bij 1 : 1), naar zijn volksgenoten, en moet tot hen spreken: כה אמר אדני יהוה (vgl. 2 : 4). Evenals in 2 : 4 ontbreekt ook hier in den codex Vaticanus der LXX en in één Hebr. handschrift volgens KENNICOTT אדני, dat daarom ook hier wel wordt weggelaten (ook door BEWER in BH[3]). Men zie echter wat bij 2 : 4 is opgemerkt.

Aan het einde wordt dan wederom gezegd אם־ישמעו ואם יחדלו, evenals in 2 : 5 (zie aldaar). De profeet heeft eenvoudig de hem opgedragen taak te vervullen, het ligt voor de verantwoordelijkheid van zijn volksgenoten of ze naar de door hem overgebrachte woorden Gods luisteren dan wel dit nalaten.

Dat we uit het ולך בא waarmee de inscherping van de opdracht aanvangt zouden moeten afleiden dat de profeet zich op dat moment n i e t bij de ballingen bevond, mag niet gezegd worden. Het betekent niet meer dan dat hij zich tot de vervulling van de hem gegeven opdracht moet zetten; in den naam van Jahwe moet hij het woord tot zijn volksgenoten gaan richten.

Hfdst. **2** vs **1**—hfdst. **3** vs **11**. De Goddelijke verschijning op den troon die in 1 : 26—28 is getekend richt het woord tot den profeet, die zich van den grond waarop hij neergevallen was (1 : 28) moet verheffen om in staande houding, ten bewijze van zijn eerbiedige dienstvaardigheid, een gewichtige opdracht aan te horen. Deze opdracht houdt in het overbrengen van het woord Gods aan het rebelse en afvallige Israël; en hoe Israël daarop ook moge reageren, hetzij ze luisteren of niet, het zal weten dat er een profeet onder hen geweest is. Van Israëls houding is overigens niet veel goeds te verwachten: de profeet zal onder hen verkeren als te midden van opgroeiende netels en doornen, als iemand die op schorpioenen zit. Maar hij moet zich niet laten afschrikken door hun boze blikken en woorden, hij heeft zijn roeping om Gods woord te spreken te vervullen, ongeacht den uitslag.

Deze opdracht wordt gesymboliseerd doordat den profeet een aan de voorzijde zowel als aan de achterzijde beschreven boekrol met een somberen en

dreigenden inhoud wordt gereikt, die hij op Gods bevel heeft op te eten. En de smaak daarvan is zoet als honig, bewijs van de volledige bereidvaardigheid van den profeet om zijn taak ondanks alles te vervullen.

Daarop wordt nogmaals de opdracht in woorden herhaald, om Gods eigen woorden aan Israël over te brengen. Maar van het resultaat moet de profeet geen verwachting koesteren: als hij tot volken die een andere taal spraken werd gezonden zouden die nog wel naar hem luisteren, maar Israël zal naar hem niet willen luisteren, omdat het naar God niet wil luisteren. Het heeft een stug voorhoofd en een verhard hart. God zal echter den profeet een even stalen voorhoofd en een even strak gelaat geven, zodat hij zich niet laat afschrikken. Zo moet hij dan Gods woorden in zich opnemen en die aan zijn volksgenoten, zijn medeballingen, verkondigen, om het even of ze er naar luisteren of het nalaten.

vs 12—15 Het einde der verschijning

12 Bij de aanvangswoorden ותשׂאני רוח wordt רוח in den regel vertaald door „geest" en men denkt dan aan een bovennatuurlijke geestelijke kracht. Men mag evenwel niet vergeten dat het visioen nog niet ten einde is, zoals duidelijk blijkt uit het volgende vers waar nog van de חיות en de raderen sprake is (vgl. ook REDPATH). Het ligt derhalve veel meer voor de hand te denken aan een eigenaardige visionaire gewaarwording: evenals de profeet verwonderlijke dingen gezien, merkwaardige geluiden gehoord, een stem vernomen, een zoeten smaak geproefd heeft, krijgt hij nu ook het gevoel alsof hij wordt omhooggeheven en door de lucht zweeft. Met HITZIG en KEIL meen ik רוח dus te moeten vertalen als: *een windvlaag;* zie *De Profeten des Ouden Verbonds,* blz. 58 vv. Van een soortgelijke gewaarwording is ook sprake in 8 : 3; 11 : 1 en 43 : 5. BERTHOLET (KHC), die wel spreekt van een in den profeet „webende göttliche Geist", heeft hier ook iets van gevoeld en zegt dat deze „ihn emporhebt wie der Wind", waaraan hij nog toevoegt: „wir können den Doppelsinn von רוח nicht wiedergeben". Het is echter beter hier helemaal niet aan een dubbelen zin te denken, en רוח zonder aarzelen te verstaan van een windvlaag.

Met deze zweefgewaarwordingen gaat gepaard het horen van een sterk geluid, het geluid van een רעשׁ גדול. In Am. 1 : 1 en Zach. 14 : 5 duidt רעשׁ aan een aardbeving, en dezelfde betekenis heeft het ook nog wel op een paar andere plaatsen. Maar daarnaast wordt het ook gebruikt van krachtige geluiden, als de daverende galop van een paard (Job 39 : 24 [SV vs 27]), de ratelende wielen van strijdwagens (Jer. 47 : 3; Nah. 3 : 2) of het suizen van een lans (Job 41 : 21 [SV vs 20]). Ook hier is blijkbaar in רעשׁ de aanduiding van een geluid te zien, omdat in het volgende vers sprake is van het geluid der vleugels van de חיות en van het geluid der raderen, waarbij dan nogmaals de uitdrukking רעשׁ גדול gebezigd wordt (men denke ook aan de beschrijving van het geluid der vleugels van de חיות in 1 : 24). Het beste is te vertalen: *het geluid van een geweldig dreunen.* De profeet zegt dat hij dit אחרי, achter zich, hoorde. Dit wekt de voorstelling dat hij, toen hij het gevoel kreeg alsof hij door een windvlaag werd opgenomen, tevens den indruk ontving dat hij van de door hem aanschouwde verschijning wegzweefde, dat hij die achter zich liet.

Ietwat bevreemdend lijkt wat er dan volgt ברוך כבוד־יהוה ממקומו. Hetzelfde bieden ook de LXX en andere oude vertalingen. Het gezegde schijnt dan den indruk te willen wekken dat de רעש גדול bestond in het luide uitroepen van deze woorden. FISCH geeft dan ook de volgende interpretatie: „These words of praise were presumably uttered by the celestial beings". Maar het verband moet beslist iets anders bedoelen, omdat in vs 13 weer de uitdrukking רעש גדול gebruikt wordt en daar blijkbaar betrekking heeft op het geluid van de vleugels der חיות en van de raderen (zoals ook FISCH erkent). Daarom verdient alle aanbeveling een conjectuur die indertijd werd gemaakt door HITZIG, evenals reeds zonder diens weten te voren door S. D. LUZZATTO (men zie daarover CORNILL), en die in den lateren tijd zo goed als algemeen is aanvaard: om in plaats van ברוך te lezen ברום. De strekking is dan, dat de verschijning Gods die wij ons tijdens wat in 2 : 1—3 : 11 wordt medegedeeld als stilstaande moeten voorstellen (vgl. ook 1 : 25), zich nu weer in beweging zet en de plaats waar zij een tijdlang stationair gebleven was (ממקומו) verliet; vertaling: *toen de heerlijkheid van Jahwe* (vgl. daarover bij 1 : 28) *zich van haar plaats verhief* [1]).

13 zegt ons, dat het geluid, ontstaan bij het in beweging komen van de verschijning, werd veroorzaakt door de vleugels van de חיות, en door de raderen nevens hen; לעמתם heeft hier niet zoals in 1 : 20 en 3 : 8 den zin van „precies zo als", maar van „dicht an", „close by" (zie KÖHLER). De ו vóór het eerste woord קול zal men als explicatief moeten opvatten (GES-K § 154 *a*, noot 1 *b*); de bedoeling is het geluid waarvan in vs 12 sprake was nader te preciseren.

Van de vleugels der חיות wordt de volgende qualificatie gegeven: משיקות אשה אל־אחותה, letterl. „elkander kussend" (van het verb. נשק), d. w. z. „aan elkander rakend" (vgl. 1 : 11). COOKE maakt hierbij de opmerking, dat het gebezigde werkwoord „does not imply a loud sound"; inderdaad niet, maar de bedoeling is ook niet dat het dreunende geluid daardoor veroorzaakt werd, dat was het gevolg van den wiekslag (vgl. 1 : 24). De profeet herinnert alleen aan wat hij reeds in 1 : 11 van de vleugels heeft gezgd.

Aan het slot wordt nog eens herhaald וקול רעש גדול. BEWER in BH³ wil de ו schrappen, maar daarvoor is geen reden: de ו heeft hier de strekking om nog eens te accentueren dat het dreunende geluid inderdaad veroorzaakt werd door de vleugels der חיות en de raderen; wil men het in de vertaling tot uitdrukking brengen dan zou men het aldus kunnen weergeven: *ja, het geluid van een geweldig dreunen;* maar men kan het in de vertaling ook verwaarlozen.

14 Het begin ורוח נשאתני komt weer terug op het begin van vs 12, zoals ook in het slot van 1 : 28 קול weer terugkomt op קול in 1 : 25. Het wordt nog iets verder uitgewerkt doordat er aan toegevoegd wordt ותקחני: de profeet

---

[1]) In de Nieuwe Vertaling van het Nederl. Bijbelgenootschap wordt de zinsnede „geprezen zij de heerlijkheid des HEREN in zijn woonplaats" tussen gedachtenstreepjes geplaatst, en achter het vers een dubbele punt gezet. Dit is inderdaad de enige mogelijkheid om den MT te handhaven, zie mijn art. Some Aspects of Bible Translation concerning the Old Testament, BT 1953, blz. 97 vv. Maar het blijft onverklaarbaar waarom deze parenthesiale lofprijzing is ingelast; de mening van D. H. MÜLLER blz. 16 noot 2 dat men daarin een weerspiegeling van Jes. 6 : 3, 4 zou hebben te zien, is niet acceptabel; en persoonlijk ben ik daarom geneigd de bovenvermelde conjectuur te aanvaarden.

heeft niet alleen een zweefgewaarwording, maar hij heeft tevens het gevoel dat hij door de lucht wordt weggevoerd van het schouwtoneel der verschijning (vgl. ook אחרי in vs 12). CORNILL is van oordeel dat ותקחני niet tot den oorspronkelijken tekst behoort, omdat לקח overigens nergens van den רוח gebezigd wordt. Dit argument is al bizonder zwak: wat nergens elders gebeurt zou hier toch bij wijze van uitzondering wel kunnen geschieden. En TOY zegt er van „it is, however, no less fitting than נשׂא". BH stelt dan ook terecht geen emendatie voor.

Wat verder volgt ואלך מר בחמת רוחי is niet zo gemakkelijk precies te verklaren. In het algemeen staan er twee opvattingen tegenover elkaar: de ene die hier denkt aan een psychische reactie tegen het geweld dat den mens in een toestand van ekstase wordt aangedaan (zo voornamelijk KRAETZSCHMAR en BERTHOLET), de andere die hier een beschrijving vindt van den gemoedstoestand waarin zich de profeet bevindt na de openbaring welke hem ten deel gevallen is (aldus de meeste overige verklaarders). We beginnen met de opmerking dat ואלך niet in letterlijken en reëlen zin zal te verstaan zijn: het slaat terug op het voorafgaande ותקחני; het omschrijft van den kant van den profeet hetzelfde visionaire gebeuren dat door ותקחני wordt aangeduid. En de daarop volgende woorden geven nu aan hoe de profeet zich bij die wegvoering van het schouwtoneel der verschijning gesteld gevoelt. Allereerst wordt die gesteldheid dan gekrarakteriseerd met het woord מר. Dit adjectivum betekent „bitter", zowel van den smaak als van een gevoelservaring. Dat het laatste hier het geval is, staat wel vast. Wanneer VON ORELLI aan de letterlijke betekenis herinnert om een tegenstelling te accentueren met מתוק in vs 3, dan past hij het woord toch toe op de s t e m m i n g van den profeet: aanvankelijk was hij „mit Lust erfüllt", maar nu hij de Goddelijke openbaring aan mensen moet gaan overbrengen ondervindt hij den bitteren nasmaak. Trachten we nu nader te bepalen wat het karakter van de met מר aangeduide gevoelservaring moet geweest zijn, dan leert het gebruik in het O. T. dat het de meeste waarschijnlijkheid heeft dat we hier aan een gevoel van smart moeten denken: in dien zin wordt het 't meest gebruikt (Gen. 27 : 34; 1 Sam. 1 : 10; Jes. 33 : 7; 38 : 15; Job 3 : 20; 7 : 11; 10 : 1; Spreuk. 31 : 6; Esth. 4 : 1; ook Ezech. 27 : 30, 31). Wel heeft het op enkele plaatsen een ietwat andere nuance: „verbitterd" (1 Sam. 22 : 2; Job 21 : 25) of „grimmig" (Hab. 1 : 6); en zelfs die van ontsteltenis (Zef. 1 : 14); maar het meest voor de hand liggend is aan een gevoel van smart te denken. Wel levert dit enige moeilijkheid op in verband met het volgende בחמת רוחי, omdat חמה gewoonlijk het affekt van den toorn aanduidt, zoals vooral blijkt uit plaatsen waar het parallel staat naast אף of andere woorden van synoniem karakter (bv. Gen. 27 : 44; Deut. 9 : 19; Jes. 63 : 3; Jer. 7 : 20; 21 : 5; Mich. 5 : 14, enz.). Maar al te ernstig is deze moeilijkheid niet: smart en toorn zijn in bepaalde omstandigheden zeer wel verenigbaar. Er is echter een ander bezwaar: het laat zich kwalijk denken dat reeds de eenvoudige a a n k o n d i g i n g van Israëls verstoktheid en de waarschijnlijke vergeefsheid van zijn prediking Ezechiël tot „toorn" zou hebben verwekt. Wanneer men evenwel in aanmerking neemt dat de eerste betekenis van חמה schijnt te zijn „hitte, gloed" (vandaar dat het ook wel „vergif" aanduidt, bv. in Deut. 32 : 24 en Ps. 58 : 5), zou men het hier ook meer in het

algemeen van een hevige gemoedsbeweging kunnen verstaan. Daarvoor kan men steun vinden in Spr. 6 : 34, waar gezegd wordt dat de קנאה, de „jaloersheid", is een חמת גבר; hier is חמה zeker niet „toorn" of „grimmigheid", maar dient het ter typering van een psychischen „vuurgloed in een man" (zoals de Nieuwe Vertaling van het Ned. Bijbelgenootschap heeft). Men zal derhalve מר בחמת רוחי wel het best kunnen vertalen door: *bitter gestemd door de ontroering van mijn geest.* De aankondiging van zijn waarschijnlijk tot vruchteloosheid gedoemde roeping heeft den profeet tot in het diepst van zijn innerlijk ontroerd en hem met bittere droefheid vervuld. HERRMANN bestrijdt dat onder רוחי de geest van den profeet zou zijn te verstaan, hij ziet er in „den in mich gekommenen Geist", den geest waarvan, naar hij met vele anderen meent, in 2 : 2 sprake zou zijn. Maar, zoals we bij 2 : 2 gezien hebben, is daar geen sprake van een van buiten af komenden geest, maar van den levensgeest van den profeet zelf. En bovendien is het zeer onaannemelijk dat zulk een van buiten gekomen geest door den profeet als „mijn geest" zou worden aangeduid. Ten slotte moet nog worden opgemerkt dat het woord מר in de LXX (cod. Vaticanus) en in de Pesj. niet is weergegeven. Het wordt weggelaten door CORNILL, TOY, HANS SCHMIDT, HEINISCH, VAN DEN BORN; en ROTHSTEIN in BH[2] zegt ook *prb dl.* Maar terecht is opgemerkt dat een zo eigenaardige en moeilijke term wel niet in den tekst zou gekomen zijn als die er niet van meet af in stond (BERTHOLET KHC); מר wordt dan ook gehandhaafd door BEWER in BH[3], e. a. De hexaplarische recensie der LXX en Aquila hebben μετέωρος, wat ook een aanwijzing mag geacht worden dat er oorspronkelijk toch wel iets stond. Dit μετέωρος zou weergave kunnen zijn van רָם of מוּרָם. Voor het laatste gevoelt HERRMANN; en ook TROELSTRA vertaalt „opgeheven". Maar het is beter ons aan het מר van den MT te houden.

Aan het slot van het vers staat nog ויד־יהוה עלי חזקה. Over de יד־יהוה zie men bij 1 : 3. Wanneer hier in plaats van het bij Ezechiël gewone verbum היה staat חזקה, dan ziet dit op de overweldigende kracht waarmee de profeet zich door Gods macht voelt aangegrepen. Zou enerzijds de aankondiging van den tegenstand dien hij bij zijn volksgenoten zou ondervinden, en die hem met zo smartelijke ontroering heeft vervuld, hem schier doen neigen tot een ontvluchten van zijn roeping, anderzijds is de kracht waarmee zich de openbaring Gods aan hem opdringt zo geweldig dat hij er zich niet aan kan onttrekken (vgl. ook Jes. 8 : 11).

15 Moeten we uit ואבוא afleiden dat Ezechiël het tevoren beschreven visioen ergens elders had ontvangen en nu weer naar de kolonie van ballingen tot wie hij behoorde terugkeerde? Het hier gebruikte impf. consec. sluit zich ten nauwste aan bij het voorafgaande, en daarom hebben we in ואבוא het vervolg te zien van wat in vs 14 gezegd is; het thans gebezigde verbum typeert de slotacte van heel het visionair gebeuren, nu ziet de profeet na zijn wegvoering door een windvlaag zich opeens geplaatst te midden van zijn medeballingen. Voor הגולה zie men bij 1 : 1.

תל אביב is accusativus loci (GES-K § 118 *d*, JOÜON *Gr* § 126 *h*). Eerst hier wordt de naam van de plaats genoemd; in 1 : 1 en 3 vinden we alleen de meer algemene aanduiding die gewaagt van de נהר־כבר. De naam zal wel een Hebraïsering zijn van Til-Aboebi „stormvloedheuvel". Waarschijnlijk was dit

de voornaamste nederzetting van de ballingen uit Juda. De appositie bij הגולה heeft het part. חישבים in het meervoud omdat הגולה een collectivum is. De aanduiding אל־נהר־כבר (men vgl. daarvoor wat bij 1 : 1 is gezegd) zal wel niet in dezen zin te verstaan zijn dat de plaats Tel Abib vlak aan den oever van den Kebar gelegen was; de naam „heuvel" schijnt er al op te wijzen dat we haar ietwat meer landinwaarts te denken hebben. De praep. אל is niet met Toy en BH te lezen על; Ezechiël gebruikt beide praeposities wel meer door elkaar; vgl. 1 : 17, 20 על in plaats van אל, en 2 : 6 אל in plaats van על.

De woorden ואשר המה יושבים שם veroorzaken weer moeite. Blijkens de vocalisatie wil het Qoré gelezen hebben וָאֵשֵׁב, wat ook in vele Hebr. handschriften staat; volgens het Ketib moeten we denken aan de nota relationis אשר die dan te verbinden is met שם; de LXX heeft ook (met verwaarlozing van het part. יושבים) τοὺς ὄντας ἐκεῖ. De Targ. en de Vulg. hebben het Qoré aanvaard. Onderscheidene geleerden (o. a. Toy, Hans Schmidt, Heinisch, Herrmann, Cooke, Van den Born, Schumpp, Ziegler) zijn van oordeel dat dit geen bestanddeel van den originelen tekst is, misschien een glosse die dan door de ו explicativum wordt geïntroduceerd. Het ontbreekt ook in twee Hebr. handschriften en in de Pesj. Zakelijk is het een duplicaat van het voorafgaande הישבים אל־נהר־כבר. Sommigen willen juist dit laatste voor niet origineel houden (Cornill, Kraetzschmar, Bertholet, Hölscher, blz. 54 noot 2). Troelstra wil daarvan alleen הישבים laten vervallen en vertaalt: „ik kwam bij de ballingen van Tel-Abib, aan de rivier de Kebar, en waar die zaten, daar zat ik..." Het veiligst schijnt in elk geval nog maar den gehelen MT te handhaven, zoals bv. ook Auvray doet. Daarbij is het niet nodig met Hitzig of Ewald in ואשר een werkwoordvorm te zoeken van het verb. שור. Hitzig vertaalt: „und ich sah sie sitzen"; Ewald vat het werkw. op als „begrüssen". Het Qoré is zeker onaanvaardbaar; en bij handhaving van het Ketib ligt het 't meest voor de hand aan het relativum אשר te denken; vertaal: *en waar zij woonden bleef ik...*

משמים is part. Hiph. Sommigen menen dat hier geen Hiph. kan staan, en dat gelezen moet worden משמם part. Pol., wat ook enkele Hebr. handschriften hebben (zo Cornill en BH). Bij verba als שמם treft men echter het verschijnsel aan van zg. innerlijk transitieve en intensieve Hiph.-vormen die uitdrukken dat men in een zekeren toestand geraakt en daarin blijft (Ges-K § 53 *d* en *e*). De eerste betekenis van het verb. is „menschenleer, verödet sein", „be desolated, deserted by men" (Köhler). Wanneer het nu ook overdrachtelijk van personen wordt gebruikt geschiedt dat nagenoeg overal in den zin van „zich ontzetten, verbijsterd worden" (zo bv. in Lev. 26 : 32; 1 Kon. 9 : 8; Jer. 4 : 9; en vooral Ezra 9 : 3, 4; Dan. 8 : 27), en dat zal dan ook hier wel de bedoeling zijn: Ezechiël is als gevolg van het door hem in visionairen toestand meegemaakte in een staat van verbijstering geraakt; en in dien staat blijft hij gedurende zeven dagen te midden van zijn medeballingen verkeren. De vertaling die Cornill geeft: „in dumpfem Schweigen" (en in dien geest ook enkele anderen) is zeker niet juist: er is in het O. T. geen enkele plaats aanwijsbaar waar het werkwoord de betekenis van „zwijgen" heeft. Natuurlijk is wel aannemelijk dat de profeet in dien staat van verbijstering niet veel zal

gezegd hebben, maar het gebezigde verbum doet allen nadruk vallen op het psychisch effect van het visioen.

Aan het slot van deze perikoop zij het ons veroorloofd nog even nader in te gaan op de vraag of deze ons aanleiding geeft te denken aan een reële verplaatsing van den profeet. Volgens COOKE had hij aanvankelijk zijn woonplaats in een niet nader genoemde kolonie van ballingen ergens „on the banks, or in the neighbourhood of the Grand Canal" (1 : 1), maar nu zou hij zich in gehoorzaamheid aan Gods bevel begeven hebben naar Tel Abib, „the principal seat of the exiles". Zo ook HITZIG en KRAETZSCHMAR, terwijl ook anderen althans ten dele aan een zekere reële verplaatsing denken. Onder invloed van de in den laatsten tijd naar voren gekomen hypothese, dat Ezechiël een tijd lang in Palestina en eveneens daarna in Babylonië werkzaam is geweest (zie de Inleiding blz. 11), heeft AUVRAY (*Temoins de Dieu*), blz. 90—92, deze voorstelling gegeven, dat wij in 3 : 12 te doen hebben met een bevel Gods aan den profeet om het terrein zijner werkzaamheid naar de woonplaats van zijn in ballingschap levende volksgenoten te verplaatsen, en dat dan 3 : 15 van zijn voldoen aan dit bevel en van zijn aankomst in Tel Abib verhaalt. Intussen hebben wij reeds bij de boven gegeven exegese opgemerkt, dat de verba van beweging die in de perikoop voorkomen (vs 12, 14, 15) dienen om acties weer te geven die in visionairen toestand plaats hadden, evenzeer als bv. het eten van de boekrol (3 : 2, 3). Zo zegt ook REDPATH: „the removal is to be looked upon just like the eating of the roll, as one simply *in vision*". Hetzelfde is ook de mening van HANS SCHMIDT en ZIEGLER. Wij zullen hebben aan te nemen dat de gehele visionaire ervaring plaats vond zonder enige locale verandering, en dat dus Tel Abib zijn woonplaats was (TROELSTRA, NOORDTZIJ). Wanneer de visionaire toestand een einde neemt, dan bemerkt de profeet dat hij zich te midden van zijn medeballingen in die plaats bevindt, waar hij niet vandaan geweest is. HANS SCHMIDT zegt m. i. terecht: „Wir dürfen wohl annehmen, dass er von Anfang der Vision an für den, der ihn beobachtete, in der gleichen Haltung und an der gleichen Stelle geblieben."

vs **12—15** Na de Goddelijke opdracht ontvangen te hebben kreeg Ezechiël het gevoel van door een windvlaag te worden opgenomen, terwijl hij achter zich het dreunend geluid hoorde van het wieken der vleugels van de levende wezens en van het geratel der raderen, toen de verschijning van de heerlijkheid des HEEREN zich van de plaats waar zij zich tijdens het spreken Gods bevonden had verhief. Door die windvlaag werd hij weggevoerd, in een staat van heftige smartelijke bewogenheid, maar met het krachtige gevoel dat hij door de hand des HEEREN gegrepen was. En zo kwam hij weer tot zichzelf bij de ballingen in Tel Abib bij den Kebar waar hij zeven dagen lang in een toestand van verbijstering te midden van hen bleef.

vs 16—21 Ezechiël als wachter voor het huis Israels aangesteld

16 Het eerste ויהי dient, als zo menigmaal in het Hebreeuws, om enig verband te leggen met het voorafgaande; het wordt dan gemeenlijk gevolgd door een impf. cons., ook wel door een ו met een daarvan gesepareerd perfectum, een

enkele maal door een perf. zonder ו (GES-K § 111 *f*). In dit geval vinden we het aansluitende impf. cons. in het tweede ויהי. Met verwijzing naar de Pesj. willen CORNILL, TOY en BH daarvoor in de plaats stellen het perf. היה. Hiervoor is echter geen gegronde reden. Het eerste ויהי is het gestereotypeerde, dat slechts als een formele aanduiding van de voortzetting dient (KÖHLER s.v. היה onder 2); in het tweede ויהי vormt het verb. היה een deel van de zegswijze היה דבר met de praep. ל of אל (vgl. 1 Sam. 4 : 1, zie KÖHLER ibid. onder 6), vooral van het דבר־יהוה, zoals hier. Het feit dat een gelijksoortige zegswijze voorkomt in 26 : 1; 29 : 17; 30 : 20; 31 : 1; 32 : 1, 17, en dat daarbij dan steeds in plaats van het tweede ויהי het enkele perf. היה wordt gebruikt, kan geen aanleiding zijn om ook hier היה te lezen (zoals CORNILL en TOY betogen): de profeet behoefde zich immers niet altijd op precies dezelfde manier uit te drukken? Ook de verdere veronderstelling van CORNILL dat de aanwezigheid van een open spatie (פסקא) vóór het tweede ויהי op een lacune in den tekst zou wijzen, die aanleiding zou hebben gegeven tot dit ויהי, heeft geen genoegzame waarschijnlijkheid. Anderen komen tot heel andere conclusies. KRAETZSCHMAR houdt vs 16*b*—21 voor een „nachträgliche Erweiterung des Textes der Berufungsgeschichte"; ook HERRMANN en HÖLSCHER (blz. 54) zijn van oordeel dat vs 16*a* zijn natuurlijk vervolg vindt in vs 22, zodat het tussengelegen gedeelte als een latere inlassing te beschouwen is. BERTHOLET (HBAT) is van oordeel dat we daarin met een variant van Ezechiël zelf op hfdst. 33 te doen hebben, evenals ook HEINISCH. TROELSTRA weifelt of hij er den profeet zelf dan wel een redactor voor verantwoordelijk moet achten. COOKE ziet zelfs in vs 16*b*—21 en vs 22—27 twee verschillende „insertions", hij wil op vs 16*a* onmiddellijk 4 : 1 laten aansluiten. Het is gemakkelijker dergelijke veronderstellingen te opperen dan ze waar te maken. Ook bij HANS SCHMIDT vinden we niets daarvan. We bewandelen den veiligsten weg wanneer we de perikoop vs 16—21 als één geheel beschouwen, en daarin een Goddelijke inscherping zien van Ezechiëls verantwoordelijkheid.

De tijdsbepaling מקצה שׁבעת ימים ziet terug op vs 15: het zijn dezelfde daar genoemde zeven dagen. Toen na verloop daarvan de verbijstering die den profeet had bevangen als gevolg van het geweldige visioen weer was geweken ontving hij opnieuw een openbaring Gods, thans eenvoudig door het דבר־יהוה, waarvan de inhoud in de volgende verzen wordt medegedeeld.

17 Het woord van Jahwe begint met de gewone aanspraak בן־אדם, zie daarover bij 2 : 1. Over de aanduiding van den profeet als צפה „wachter" zie men *De Profeten des Ouden Verbonds*, blz. 16—19. Zoals een uitkijkpost op een toren waakt voor een gehele stad, heeft Ezechiël als „wachter" te waken voor heel zijn volk: לבית ישׂראל. Daartoe heeft hij twee dingen te doen. In de eerste plaats heeft hij te luisteren naar het woord uit den mond van Jahwe. Dit is het receptieve element in de profetie, zoals het ook in het eten van de boekrol verzinnebeeld wordt (3 : 1). In de tweede plaats heeft hij zijn volk van Godswege te waarschuwen: niet voor uitwendig gevaar, maar voor de zonde en haar gevolgen. Het verb. זהר in Hiph. (זהר^{II} volgens BDB en KÖHLER) betekent „waarschuwen". De praep. מן duidt daarbij aan „im Auftrag von", „by order of" (KÖHLER); in het Nederlands zeer goed weer te geven: „uit naam van". Men lette er op hoe de beide elementen ten nauwste met elkaar

zijn verbonden: de profeet heeft niet op eigen initiatief of naar eigen inzicht te handelen: zijn waarschuwing moet op de ontvangst van Goddelijke openbaring berusten. Vgl. ook *De profeten des Ouden Verbonds,* blz. 24 vv.

18 Het eerste geval waarin de profeet zijn ambt als „wachter" heeft te vervullen is, wanneer God den goddeloze het oordeel des doods aankondigt. In de combinatie מדרכו הרשׁעה (ook in vs 19) is רשׁעה adject. fem. generis, en wordt דרך (dat zowel mannel. als vrouwel. kan zijn, zie BDB en KÖHLER) dus als vrouwelijk behandeld. In de LXX ontbreekt het (in beide verzen), en het wordt door CORNILL, HANS SCHMIDT en COOKE weggelaten. HITZIG wilde in plaats van het vrouwelijk adjectivum lezen het subst. הָרִשְׁעָה „de goddeloosheid", dat men dan als appositie bij דרכו zou moeten opvatten, maar dat heeft weinig waarschijnlijkheid. Wel is het een feit dat het adj. fem. רשׁעה alleen in deze twee verzen voorkomt, maar dit kan niet als een serieus argument gelden waarom het hier niet zou zijn gebezigd. KÖHLER geeft dan ook s.v. רשׁע als het fem. op רשׁעה. Het doel van de waarschuwing is לחיתו „om hem in het leven te behouden".

In plaats van הוא רשׁע willen CORNILL, ROTHSTEIN in BH[2], e.a. lezen: הרשׁע ההוא, naar de LXX. Maar het feit dat zij heeft ὁ ἄνομος ἐκεῖνος bewijst allerminst dat zij dat gelezen heeft. Het kan een minder accurate vertaling zijn. De vertaling die KEIL, VON ORELLI en KRAETZSCHMAR geven: „Er, der Frevler (der Böse, der Gottlose)" is ook niet zuiver nauwkeurig; men zou verwachten הוא הרשׁע. M. i. heeft HERRMANN de bedoeling juist aangevoeld als hij רשׁע als praedicaat opvat, en vertaalt: „so steht dieser als Gottloser da", en dit aldus interpreteert: „Damit wird der Tatbestand festgestellt, auf Grund dessen das Todesurteil erfolgt". Daarom houdt hij er ook aan vast, dat de MT tegenover de LXX oorspronkelijk is. En er is eveneens geen reden om met TOY רשׁע weg te laten.

In de slotwoorden ודמו מידך אבקשׁ heeft het gebruik van דמו niet de strekking, dat de persoon in kwestie beslist een gewelddadigen dood zal sterven, bv. sneuvelen in den oorlog; דם is hier in het algemeen aanduiding van het leven. Wanneer de profeet den zondaar niet waarschuwt, staat ook hij schuldig, dan heeft hij diens, overigens rechtmatigen dood op zijn geweten.

De vertaling van het gehele vers moge hier nog volgen: *Als Ik tot den goddeloze zeg: gij zult zeker sterven; en gij waarschuwt hem niet en spreekt geen woord om den goddeloze voor zijn goddelozen weg te waarschuwen, ten einde hem in het leven te behouden — hij is goddeloos, om zijn ongerechtigheid zal hij sterven, maar van zijn bloed zal Ik u rekenschap vragen.*

19 Het vooropgeplaatste ואתה legt nadruk op den persoon van den profeet zelf. De conjunctie כי heeft hier temporeel-conditionelen zin: „als gij den goddeloze waarschuwt". Over מדרכו הרשׁעה zie men bij vs 18. In den nazin staat hier alleen הוא, te weten die goddeloze. In ואתה את־נפשׁך הצלת heeft נפשׁ den zin van „zelf", zie ook BECKER, *Het begrip nefesj in het Oude Testament,* Amsterdam 1942, blz. 74. Als de gewaarschuwde zondaar naar de waarschuwing niet luistert, zal hij om zijn ongerechtigheid den dood vinden, maar dan treft den profeet geen schuld, hij heeft zich van zijn verantwoordelijkheid gekweten en gaat geheel vrij uit.

Vertaling: *Als gij echter den goddeloze waarschuwt, en hij zich van zijn*

goddeloosheid en zijn goddelozen weg niet bekeert — hij zal om zijn ongerechtigheid sterven, maar gij hebt uzelf gered.

20 Het tweede geval waarin de profeet zijn taak als „wachter" heeft te vervullen is, wanneer een rechtvaardige vervalt tot zonde. Onder een צדיק is niet te verstaan iemand die innerlijk zuiver staat, maar iemand die uiterlijk naar de Goddelijke wet wandelt, zoals duidelijk blijkt uit de opsomming die bv. in 18 : 6—9 gegeven wordt.

Wat is onder מכשול te verstaan? Het woord is gevormd van כשל „struikelen" en duidt iets aan waardoor men struikelt: een „struikelblok". Maar er worden zeer verschillende meningen ten beste gegeven over de vraag waarin in dit geval het struikelblok bestaat. BERTHOLET (KHC) identificeert het met het goddeloos worden: „er wird gottlos, d. h. Jahwe stellt in seinen Weg etwas das ihn zu Falle bringt". Dit kan evenwel onmogelijk juist zijn, want blijkens den tekst is er eerst sprake van afdwalen van de gerechtigheid en bedrijven van onrecht, en pas daarna van het neerleggen van een struikelblok. SCHUMPP en ZIEGLER denken aan een verzoeking of verlokking tot zonde; maar ook dit heeft het bezwaar dat de persoon over wien het gaat al tot zonde vervallen is. Door de meesten wordt aangenomen dat het gaat over iets wat ten ondergang voert als de gevallen rechtvaardige op zijn zondigen weg voortgaat. In dezen geest VON ORELLI, KRAETZSCHMAR, HEINISCH, TROELSTRA, NOORDTZIJ, COOKE. In het traktaat *Joma* van den Talmoed, waarnaar FISCH verwijst, wordt het leggen van het struikelblok toegepast op de ontmaskering van huichelaars (86 b); in verband daarmee verklaart FISCH dat het ziet op iets wat den hypocriet brengt tot het bedrijven van „sin in public". Persoonlijk zou ik er de voorkeur aan geven te denken aan een omstandigheid of een feit waardoor de reeds afgewekene tot volharding in en verder voortschrijden op zijn zondigen weg gebracht wordt, zoals het bv. voor Judas met zijn geldzucht een „struikelblok" werd dat hem het beheer van de kas werd toevertrouwd (Joh. 12 : 6). Terecht vestigt REDPATH er de aandacht op dat zo iets alleen geschiedt bij iemand „who continues in a course of hardened sin". Het gaat hier niet over een enkelen misstap van een צדיק, maar over een zich afkeren van het pad der gerechtigheid (שׁוב) en in plaats daarvan zich overgeven aan het bedrijven van עול („onrecht"), juist het tegenovergestelde van „gerechtigheid".

Een andere vraag is hoe het zinsverband moet worden opgevat. EWALD meent, dat הוא ימות, nauw verbonden met het daarop volgende כי לא הזהרתו, nog bij den voorzin behoort, en dat de nazin eerst begint bij בחטאתו ימות. Hij vat dan הוא ימות op als een verkorten relatieven zin „woran er stirbt". Velen willen wel deze woorden verbinden met wat voorafgaat, en vertalen „zodat hij sterft", maar laten met כי לא een nieuw zinsdeel beginnen (KRAETZSCHMAR, HANS SCHMIDT, HEINISCH, NOORDTZIJ, SCHUMPP, ZIEGLER). Het „sterven" wordt dan gezien als gevolg van het „struikelblok". Maar dan zou aan הוא ימות toch eigenlijk een ו dienen vooraf te gaan, dien BERTHOLET (HBAT) dan ook in den tekst wil inlassen. Terecht heeft echter KEIL, gevolgd door VON ORELLI, HERRMANN, TROELSTRA, AUVRAY en FISCH, met הוא ימות den nazin laten beginnen: een rechtvaardige die tot zonde vervalt (en daarmee tot een goddeloze wordt) heeft evenzeer als de goddeloze een verdienden dood te wachten.

De daarop volgende conjunctie כי heeft hier geen causale betekenis (hoewel ze zo bv. reeds door de LXX is verstaan), maar zal evenals in vs 19 temporeel-conditioneel dienen te worden opgevat. Als de profeet den tot ongerechtigheid vervallen rechtvaardige niet waarschuwt, zal hij evenals de goddeloze om zijn zonde sterven; maar (analoog aan vs 18) dan staat ook de profeet schuldig en heeft hij den dood van dien schuldige op zijn geweten: ודמו מידך אבקשׁ (zie daarover bij vs 18).

Daar staat nog tussenin: ולא תזכרן צדקתו אשׁר עשׂה. De dood van zulk een afvallige kan niet worden verhoed door de צדקת, de gerechte, d. i. met de Goddelijke wet, althans uiterlijk, in overeenstemming zijnde daden van dien persoon. Het maakt niet veel uit of men met het Qoré leest צִדְקֹתָיו, dan wel zich houdt aan het Ketib צִדְקָתוֹ; ook het enkelvoud צדקה ziet niet op een innerlijke eigenschap, maar op het uiterlijk gedrag (zie boven), zoals duidelijk blijkt uit de toevoeging אשׁר עשׂה. Volgt men het Qoré, dan moet ook het verbum in het meervoud gelezen worden: תִּזָּכַרְנָה. Zijn vroegere, met Gods wet strokende daden zullen niet gedacht worden, d. w. z. daarmee zal geen rekening worden gehouden.

De vertaling van het gehele vers wordt: *En als een rechtvaardige zich afkeert van zijn gerechtigheid en onrecht doet, en Ik een struikelblok voor hem neerleg — hij zal sterven als gij hem niet waarschuwt, om zijn zonde zal hij sterven zonder dat met de rechtvaardige daden die hij gedaan heeft rekening wordt gehouden; maar van zijn bloed zal Ik u rekenschap vragen.*

21 Dit vers waarin sprake is van het geval dat de profeet zijn ambt als „wachter" tegenover den צדיק wel getrouw vervult, begint op formeel gelijke wijze als vs 19, waarin het gaat over het getrouw optreden van den „wachter" tegenover den רשׁע. Met ואתה wordt weer op den eigen persoon van den profeet nadruk gelegd, en de conjunctie כי is weer temporeel-conditioneel. In הזהרתו צדיק is het object dubbel uitgedrukt. Men kan hier denken aan een geval analoog aan het gebruik van een „vorausnehmendes Pronomen" (KÖNIG *Synt* § 340). Andere voorbeelden dat het pronominale suffix in zulken zin gebezigd wordt vindt men in 10 : 3 בבאו האישׁ; en 42 : 14 בבאם הכהנים; eveneens in 1 Kron. 7 : 9 en 25 : 1 (zie JOÜON *Gr* § 146*e*). Wel gaat het in die gevallen om een subject, en niet zoals hier om een object; maar dat behoeft niet als een ernstig bezwaar te worden aangemerkt; en er is dan ook geen gegronde reden om hier òf צדיק weg te laten (zoals KÖNIG *Synt* § 340 n wil, en ook TOY) òf in plaats van הזהרתו te lezen הִזְהַרְתָּ (CORNILL en BH). Men houde zich aan den MT, maar vertale eenvoudig: *als gij den rechtvaardige waarschuwt.*

De herhaling van צדיק in het volgende לבלתי חטא צדיק maakt wel den indruk van overladenheid. Dat is evenwel nog geen motief om het woord weg te laten; vgl. BEWER in BH³ die hier geen emendatie voorslaat. In de vertaling behoeft het niet herhaald te worden, men kan zich bepalen tot het gebruik van het persoonlijk voornaamwoord van den derden persoon mannelijk enkelvoud: *opdat* h ij *niet zondige.* De bedoeling hiervan is dat hij bewaard blijve voor het vervallen in het euvel waarvan in den aanvang van vs 20 sprake was. Wanneer hij naar de waarschuwing luistert en niet in dat euvel vervalt חיו יחיה *dan zal hij zeker in het leven blijven.* Dezelfde zegswijze komt in een soortgelijk ver-

band met precies dezelfde schrijfwijze van den infin. absol. voor in 18 : 28; 33 : 15, 16; en met de gewone schrijfwijze חיה in 18 : 9, 17, 19, 21; 33 : 13. Er is niet de minste reden voor tekstwijziging (zoals bij CORNILL en TOY), zelfs niet voor de eenvoudige verandering van חיו in חיה (bij BEWER in BH³).

Den Niph. נזהר kan men het best, in overeenstemming met de eerste en eigenlijke betekenis van deze conjugatie, vertalen: *hij heeft zich laten waarschuwen.*

Het slot van het vers is gelijkluidend met dat van vs 19 (zie aldaar). Als de profeet maar zijn waarschuwende stem heeft laten horen, gaat hij vrij uit, om het even of de waarschuwing, zoals in het hier getekende geval, is ter harte genomen, of niet, zoals in het geval van vs 19.

vs **16—21** Na verloop van de zeven dagen gedurende welke de profeet in een staat van verbijstering verkeerde (vs 15) ontving hij opnieuw een openbaring Gods, waarin hem de ernstige verantwoordelijkheid voor de vervulling van zijn taak wordt ingescherpt. Hij wordt aangesteld tot een wachter voor het huis Israëls, om het uit Gods naam te waarschuwen. Wanneer hij deze taak niet vervult, is hij verantwoordelijk voor de gevolgen; maar wanneer hij die wel vervult gaat hij vrij uit om het even wat het resultaat van de waarschuwing is. Twee gevallen worden genoemd: van een goddeloze en van een rechtvaardige die tot goddeloosheid vervalt. En in beide gevallen worden weer twee mogelijkheden gesteld: dat de profeet zwijgt of spreekt. Indien de profeet waarschuwend spreekt zijn er uit den aard der zaak nog weer twee mogelijkheden denkbaar: de gewaarschuwde luistert of luistert niet. Van deze laatste twee mogelijkheden wordt er telkens maar één genoemd: bij den goddeloze dat hij niet luistert, en bij den rechtvaardige dat hij wel luistert en zich voor vervallen tot goddeloosheid hoedt. De andere mogelijkheden, dat de goddeloze wel luistert of dat de rechtvaardige niet luistert worden uit den aard der zaak stilzwijgend verondersteld.

Deze perikoop heeft een parallel in 33 : 1—20. De veronderstelling dat zij daarom niet oorspronkelijk is en als een latere aanvulling, hetzij van een redactor, hetzij van Ezechiël zelf, zou te beschouwen zijn, wordt door NOORDTZIJ beslist verworpen, en terecht. Men heeft terdege in acht te nemen, dat wij hier te doen hebben met een openbaring Gods aan den profeet omtrent zijn taak, zoals deze uitdrukkelijk in vs 16 zegt. Wie dit onvoorwaardelijk aanvaardt kan zich niet vinden in enige theorie welke dit element buiten rekening laat. Maar ook al denkt men aan een voorstelling die zich de profeet zelf omtrent zijn roeping zou gevormd hebben, dan zal men toch moeten toegeven dat het waarschuwend karakter van zijn optreden zeker niet minder van belang is bij de aankondiging van het oordeel dan bij de profetie van heil en herstel zoals die in het latere gedeelte van het boek geboden wordt. En op dien grond zal men zelfs in dat geval tot de conclusie moeten komen dat de perikoop een origineel bestanddeel van de beschrijving van Ezechiëls roeping vormt.

vs 22—27 Tweede visionaire verschijning Gods

Door de meeste verklaarders wordt deze perikoop beschouwd als inleiding op de mededeling aangaande verschillende symbolische handelingen welke bij

4 : 1 een aanvang neemt. Slechts enkelen als HENGSTENBERG, SKINNER, HERRMANN, ZIEGLER, AUVRAY en VAN DEN BORN houden haar voor het slot der beschrijving van Ezechiëls roeping. COOKE ziet in haar, evenals in 16*b*—21, een „insertion" (vgl. bij vs 16). HANS SCHMIDT is van oordeel dat zij, evenals 4 : 4—8, op een verkeerde plaats staat, en dat beide perikopen tezamen bij hfdst. 24 gerekend moeten worden. In die richting gaan ook de beschouwingen van FOHRER, die er dan bovendien nog 33 : 21, 22 bij neemt (blz. 30, 47, 49, 241 vv.). Dergelijke opvattingen berusten intussen te zeer op een willekeurig omgaan met den overgeleverden tekst dan dat zij bij ons vertrouwen zouden kunnen vinden. Ten aanzien van de vraag naar den samenhang van de perikoop mogen evenwel de volgende overwegingen naar voren worden gebracht.

1⁰ Het plaatsaanduidende שָׁם in vs 22 (dat wel in de LXX ontbreekt, en daarom door CORNILL, TOY, en ROTHSTEIN in BH² wordt weggelaten, maar zonder voldoenden grond, vgl. ook BEWER in BH³) moet naar iets in het voorafgaande terugwijzen, en dit kan moeilijk ergens anders gezocht worden dan in vs 15. Hierdoor wordt een nauwere connectie met den gehelen context van hfdst. 1—3 aan de hand gedaan; terwijl 4 : 1 zonder enige inleiding begint met een woord Gods tot den profeet en zich daardoor als de aanhef van een nieuw, op zichzelf staand stuk doet kennen.

2⁰ Ook de nauwe relatie die in vs 23 wordt gelegd tussen de כבוד־יהוה die Ezechiël in de בקעה zag, en de כבוד die hij bij den נהר־כבר had waargenomen, wijst in dezelfde richting. Wel wordt ook later nog eens van dezelfde כבוד־יהוה gewag gemaakt (10 : 18—20), bij een geheel andere gelegenheid en in een geheel ander verband, waardoor de mogelijkheid niet uit te sluiten is dat de כבוד־יהוה van vs 23 op ongeveer soortgelijke wijze zou aansluiten op de symbolische handelingen in hfdst. 4 : 1 vv. Maar de zo directe vergelijking met de eerste openbaring van de כבוד־יהוה maakt het waarschijnlijker dat het verband moet gelegd worden met 1 : 4—3 : 21.

3⁰ Een nauw verband met het voorafgaande wordt eveneens gesuggereerd door Ezechiëls vallen op zijn aangezicht (vs 23, vgl. met 1 : 28) en door wat er volgt in vs 24, vgl. met 2 : 2; zowel als door de qualificatie בית מרי in vs 26, 27, vgl. met 2 : 5 vv., en door het „wie horen wil, hore, en wie het nalaten wil, late het na" in vs 27, vgl. met 2 : 5, 7; 3 : 11.

4⁰ Wel de voornaamste en doorslaggevende overweging is, dat heel de perikoop blijkens haar strekking veeleer aan een algemene karakterisering van des profeten optreden dan aan een bizondere inleiding op de symbolische handelingen van 4 : 1 vv. doet denken. De afwisseling van zwijgen en spreken laat zich veel beter verstaan in verband met de taak van Ezechiël over het geheel dan in verband met de enkele zinnebeeldige handelingen die hij blijkens hfdst. 4 en 5 heeft te verrichten. Hoe eigenlijk over dat „zwijgen" is te denken moge hier buiten beschouwing blijven, daarover zal meer in den brede worden gehandeld bij de verklaring van vs 26; zeker is toch wel dat tussen de bewuste symbolische handelingen en dat „zwijgen" geen aanwijsbaar rapport ligt. Ietwat anders schijnt het te staan met de „touwen" en het „binden" waarvan in vs 25 sprake is, vooral wanneer men hier de verba נתן en אסר in plaats van in den derden in den eersten persoon leest (TOY e. a.); men neigt er dan toe verband te zoeken met 4 : 8. Maar, nog afgedacht van de vraag of het wel

gemotiveerd is den eersten persoon te lezen, het gaat in 4 : 8 om iets heel anders: het bestendig blijven liggen op een bepaalde zijde, terwijl het hier in vs 25 betrekking heeft op een verhindering om zich te midden van de overige ballingen te begeven. En bovendien is het niet wel in te zien waarom, indien onze perikoop bedoeld zou zijn als inleiding op heel het complex van symbolische handelingen van 4 : 1 vv., naar slechts één daarvan een verwijzing zou worden gegeven.

22 Over de zegswijze ותהי עלי יד־יהוה zie men bij 1 : 3. Over שׁם zie men wat hierboven onder 1⁰ is opgemerkt. Bedoeld wordt Tel Abib, vgl. ook wat daarover bij vs 15 is gezegd. Van ויאמר is Jahwe subject; het receptieve element in de profetie bestaat hier, evenals in de meeste gevallen, in een spreken Gods tot den profeet.

הבקעה moet buiten Tel Abib liggen, vgl. het bevel צא. Het woord betekent „laagvlakte" (KÖHLER: „Talebene", „valley-plain"). We zullen hier te denken hebben aan de alluviale gronden in het stroomgebied van den Eufraat, vgl. Gen. 11 : 2. Wanneer de profeet de hoogte waarop we Tel Abib gelegen moeten denken (zie bij vs 15) heeft verlaten staat hij in de wijde laagvlakte. Daar zal hem een nadere openbaring Gods geworden: ושם אדבר אותך.

23 De profeet geeft aan het bevel Gods gehoor; en als hij in de laagvlakte staat blijkt de openbaring Gods allereerst daarin te bestaan dat hij weer dezelfde כבוד־יהוה ziet staan, die hij al eerder aanschouwd heeft (vgl. 1 : 28). Er is geen reden om met D. H. MÜLLER, blz. 28, en KRAETZSCHMAR te denken aan een verschijning van meer beperkt karakter, alleen van „die höchste Lichterscheinung", of van den „Person Jahves". De כ comparationis duidt niet aan een gelijksoortige, maar een gelijke verschijning. De plaats waar hij die al eerder gezien had wordt aangeduid met de woorden על־נהר־כבר (zie bij 1 : 3). Wij mogen hieruit afleiden dat dit een ietwat andere plaats was dan die waar zich de profeet nu bevindt in de בקעה, en die ook niet met Tel Abib zelf gelijk te stellen is. De profeet moet althans in visionairen toestand het gevoel hebben gehad dat hem de „verschijning" Gods op een andere plaats ten deel viel (zie vs 14 en 15). We kunnen ons het oord van die verschijning vermoedelijk voorstellen als dichter bij den oever van den Kebar gelegen. De aanschouwing van de כבוד־יהוה moet ook thans weer in visionairen toestand hebben plaatsgegrepen; het verlaten van Tel Abib om naar de בקעה te gaan zullen wij ons daarentegen als realiteit hebben te denken.

De verschijning heeft hetzelfde effect als de eerste maal: de profeet valt weer op zijn aangezicht, evenals in 1 : 28.

24 ותבא־בי רוח evenals in 2 : 2 (zie aldaar). De profeet herstelt zich, ditmaal echter zonder een voorafgaand bevel Gods gelijk in 2 : 1. Voor het daarop volgende ותעמדני על רגלי vgl. men eveneens wat bij 2 : 2 gezegd is.

וידבר אתי: Jahwe die in zijn heerlijkheid thans voor de tweede maal den profeet verschenen is, richt, evenals in 2 : 3, tot hem het woord. Dat woord bestaat dan allereerst in het eigenaardig bevel בא הסגר בתוך ביתך. Opvallend is hier het gebruik van בא. Ten onrechte wordt dit door verreweg de meesten vertaald: „ga"; maar naar de eigenlijke betekenis van het verbum zal het met VON ORELLI en BERTHOLET (HBAT) moeten worden weergegeven door „geh hinein", of met HANS SCHMIDT en HERRMANN door „geh heim". De Nieuwe

Vertaling van het Nederl. Bijbelgenootschap heeft: „ga naar binnen". De profeet wien in vs 22 door Jahwe is geboden צא, ontvangt nu als eerste opdracht weer naar huis terug te keren. הסגר imperat. Niph. van het verb. סגר, hier in de reflexieve betekenis: „sluit u op"; בתוך ביתך duidt daarbij aan dat de profeet niet in het openbaar moet optreden. Dit heeft echter zeker niet ten doel dat hij zich van alle profetische werkzaamheid moet onthouden: uit vs 27 blijkt dat hij zich wel degelijk met de verkondiging van het woord Gods tot zijn medeballingen zal hebben te richten zo vaak als Jahwe hem daartoe opdracht geeft. HERRMANN zegt zeer juist: „Seine profetische Sendung wird also nicht aufgehoben". Dat het bevel om zich in zijn huis op te sluiten niet beperkt moet worden geacht tot de in hfdst. 4 en 5 beschreven symbolische handelingen (zoals COOKE zich uitdrukt: „he is to carry out the symbol in private"), blijkt uit 8 : 1; vgl. ook 14 : 1 en 20 : 1. Het motief voor dit bevel blijkt uit het volgende vers.

25 HERRMANN acht het „selbstverständlich" dat wat in dit vers en de volgende verzen gezegd is, eerst na het voldoen aan het bevel aan het einde van het vorige vers den profeet heeft bereikt. De tekst geeft daarvoor evenwel niet de geringste aanwijzing; veeleer is de samenhang tussen het bevel en wat er nu verder volgt veel te nauw om daar een terugkeer naar huis tussenin geschoven te denken.

ואתה legt, evenals in de gevallen van vs 19 en vs 21, bizonderen nadruk op den persoon van den profeet zelf. Over de aanspraak בן־אדם vgl. men wat bij 2 : 1 is gezegd. Voor de verba נתנו en אסרו wil men veelal den eersten persoon lezen, zodat Jahwe het onderwerp zou zijn. De LXX heeft het eerste verbum niet als Qal maar als Niph. gevocaliseerd: δέδονται ἐπὶ σέ δεσμοί, en de Vulgata heeft haar hierin gevolgd. Evenzo CORNILL. De Ethiopische vertaling leest beide verba in den eersten persoon. COOKE zegt echter terecht: „there is no support for this in the textual tradition". De LXX heeft het tweede verb. in den derden persoon. Men houde zich aan den MT; en naar analogie van het tweede verbum, waar met het oog op het suffix in בתוכם, zeker de medeballingen van den profeet subject zijn, is het eerste verb. niet als Niph. maar als Qal te lezen, zodat beide verba hetzelfde subject hebben. Zo ook ZIEGLER. Onbegrijpelijk is dat FISCH, die zich altijd trouw aan den MT houdt, beide verba als passiva vertaalt: „bands shall be put upon thee, and thou shalt be bound with them". Zijn verwijzing naar den Targoem die hierin een figuurlijke versterking van het bevel uit vs 24 wil zien, kan deze vertaling niet rechtvaardigen. De perfecta zijn als *perfecta prophetica* op te vatten (COOKE), zij spreken van de houding die de mede-exulanten zullen aannemen. En daar de bedoeling van den bevolen maatregel is om te verhinderen dat zij dit daadwerkelijk doen, verdient het aanbeveling aan de nuance „vouloir" te denken (JOÜON *Gr* § 113 *n*): *zij zullen touwen om u heen slaan en u daarmee willen binden.* Er is geen reden dit in letterlijken zin te verstaan: we zullen hebben te denken aan het sterke verzet tegen de profetische prediking, vgl. 2 : 6. De toevoeging van de laatste woorden ולא תצא בתוכם maakt duidelijk dat de bedoeling is de publieke werkzaamheid van den profeet te verhinderen; men zal trachten te voorkomen dat hij met zijn prediking in het openbaar optreedt. Om die reden moet hij naar het Goddelijk bevel binnenshuis blijven. Dit is niet in strijd met

vs 8, 9 en met 2 : 6; want in zijn eigen huis zal de profeet onverschrokken de boodschap van zijn Zender aan allen die daar komen (8 : 1; 14 : 1; 20 : 1) doen horen.

Velen die de verba in den eersten persoon willen lezen denken hier, evenals in 4 : 8, aan een bepaald ziekteverschijnsel waarmee God den profeet bezoekt; men zie voor de nadere behandeling van deze kwestie de verklaring van dat vers.

26 Met het binnenshuis blijven gaat nog iets anders gepaard; God zegt tot den profeet: ולשונך אדביק אל־חכך ונאלמת. Uit het gebruik van den eersten persoon bemerken wij dat het thans gaat om iets wat God doen zal. Ook hier denkt men veelal aan een pathologisch verschijnsel, en wel aan een belemmering van de spraak. Om daarover een juist oordeel te vellen, zal het in de eerste plaats nodig zijn ons rekenschap te geven van de betekenis van het verb. אלם. Dit verbum dat alleen in Niph. voorkomt, en dan nog niet zeer dikwijls (behalve hier, en op nog twee andere plaatsen bij Ezechiël, 24 : 27 en 33 : 22, niet meer dan vijfmaal), heeft, wanneer wij de plaatsen uit Ezechiël buiten beschouwing laten, n o o i t een zin die aan belemmering van de spraak zou doen denken: in Ps. 31 : 19 wordt het gebruikt van het „verstommen" van de leugenlippen in den dood, in Ps. 39 : 3, 10 van het onvermogen om woorden te vinden ten gevolge van zwaar leed, in Jes. 53 : 7 van het stom zijn van een schaap voor zijn scheerders, en in Dan. 10 : 15 van sprakeloosheid uit ontzag. Wel wordt het adjectivum אִלֵּם gebruikt in de betekenis van „stom", zonder spraakvermogen (Ex. 4 : 11; Jes. 35 : 6; 56 : 10; Ps. 38 : 14), maar dit kan niets beslissen ten aanzien van het verbum. In de tweede plaats moeten wij de vraag stellen of de Goddelijke handeling waarop hier gedoeld wordt op een pathologisch verschijnsel wijst. Wanneer God zegt: „Ik zal uw tong aan uw verhemelte doen kleven", dan k a n dit bestaan in een physische belemmering van de spraak, maar dat b e h o e f t n i e t het geval te zijn. De bedoeling van wat God doen zal is, dat de profeet voor zijn medeverbannenen geen איש מוכיח zal zijn (part. Hiph. van het verb. יכח met de betekenis „zurechtweisen", „reprove", KÖHLER), d. w. z. dat hij hen geen bestraffende woorden zal doen horen. Een bedoeling die weer gemotiveerd wordt met de herinnering dat zij een בית מרי zijn (vgl. daarover bij 2 : 5), dus zich van die bestraffende woorden niets zullen aantrekken, zie ook 2 : 5, 6, 8 en hierboven vs 9. Let men er nu op, dat de bestraffende woorden die de profeet zou doen horen woorden van Jahwe zijn die deze zelf zijn knecht te spreken geeft (vgl. 2 : 4, 7, 8, en ook hierboven vs 10, 11, 17), dan is het duidelijk dat om den profeet van het spreken van zulke woorden te weerhouden het middel van een spraakbelemmering allerminst noodzakelijk is; daarvoor is voldoende dat Jahwe hem geen bestraffing in den mond legt. Het ligt dus ten zeerste voor de hand de uitspraak: „Ik zal uw tong aan uw verhemelte doen kleven" in den simpelen zin te verstaan van: Ik zal u geen boodschap van Mijnentwege in den mond leggen. En dat dit, en niets anders, de bedoeling is, blijkt ook voldoende uit het 27e vers waar aangegeven wordt hoe de zwijgende profeet weer tot spreken zal komen: doordat zijn Zender tot hem spreekt, hem een te verkondigen boodschap opdraagt. Men raadplege ook mijn art.: *Leed de profeet Ezechiël bij tusschenpoozen aan onvermogen tot spreken?* GTT XXIII (blz. 484—486).

Wanneer wij ons afvragen hoe deze verzekering Gods dat Hij den profeet — althans voor een tijd zoals blijkt uit vs 27 — geen openbaringen zal schenken en hem geen profetische woorden zal te spreken geven, is te rijmen met de uitdrukkelijke opdracht om de Goddelijke boodschap aan zijn medeballingen over te brengen, zelfs niettegenstaande hun wederspannigheid (2 : 3 vv., en hierboven 4 vv. en 17 vv.), dan moeten wij opmerken dat ons iedere nadere mededeling dienaangaande onthouden wordt. Als motief wordt genoemd כי בית מרי המה, maar dat is ook al in 2 : 5, 6, 7, 8 en hierboven in vs 9 gezegd (over de uitdrukking zie men bij 2 : 5). Wellicht is het niet al te gewaagd te veronderstellen dat reeds de bekendmaking van zijn profetische roeping en van het karakter van de boodschap die hij van Godswege te brengen zou hebben — en is het zo onaannemelijk dat de profeet dit heeft gedaan? — zulk een verzet heeft wakker geroepen, zozeer de wederspannigheid van het huis Israëls heeft doen aan den dag treden, dat God hem niet alleen beveelt van alle publieke prediking zich te onthouden, maar hem ook, althans voor een tijd, geheel en al wil laten zwijgen. Dat het slechts voor een tijd is, blijkt uit het volgende vers.

27 Dit begint met ובדברי אותך, waarin de ו adversatief is. Wanneer, in tegenstelling met wat in het vorige vers gezegd is, Jahwe weer tot den profeet spreekt, zal zijn mond weer ontsloten worden. Dit duidt niet aan wegneming van een spraakbelemmering; men vgl. 29 : 21 waar de uitdrukking פתחון־פה betekent: „vrijmoedigheid om te spreken". Wanneer het receptieve element der profetie weer aanwezig is, zal ook het productieve element weer optreden. Vgl. *De Profeten des Ouden Verbonds,* blz. 19—26. Dat productieve element wordt hier getypeerd door het zeggen כה אמר אדני יהוה. Hieruit is wel zeer duidelijk dat het in vs 26 helemaal niet gaat over aphasie; het verschil tussen den toestand die in dat vers getekend wordt, en wat hier aangekondigd wordt, is niet het verschil tussen niet of wel kunnen spreken, maar tussen het niet of wel spreken van het woord Gods, tussen het niet of wel p r o f e t i s c h spreken. Het spreken over allerlei dagelijkse dingen behoefde door wat in vs 26 gezegd is niet uitgesloten te zijn. Het ontbreken van אדני in een codex bij KENNICOTT en in den codex Vaticanus van de LXX kan geen reden zijn het met CORNILL en BH voor niet oorspronkelijk te houden (aldus ook TOY). Zie ook bij 2 : 4.

Het slot van het vers laat nog eens uitkomen, evenals in 2 : 5 en hierboven in vs 11, dat het in dat geval voor de verantwoording van de ballingen zelf blijft of zij naar het profetische woord luisteren dan wel het nalaten. Het part. השמע moet hier volitieve modaliteit hebben: *wie horen wil.* Het adject. verbale חָדֵל heeft den zin van: „der welcher es sein lässt", „he who forbears" (KÖHLER). In deze betekenis komt het alleen hier voor (in andere betekenis Ps. 39 : 5 en Jes. 53 : 3). Over het verb. חדל zie men bij 2 : 5. Met כי בית מרי המה (zie bij 2 : 5) wordt nog de mogelijkheid dat ze niet zullen luisteren gemotiveerd.

vs **22—27** Terwijl de profeet in Tel Abib vertoeft, gewordt hem — hoe lang na de vorige, daarvoor wordt ons geen enkele aanwijzing gegeven, al mag worden aangenomen dat het niet heel veel later geweest is — een nieuwe openbaring Gods, die allereerst tot inhoud heeft het bevel om zich naar „het dal" te begeven, waar hem nogmaals een woord Gods zal te horen worden gegeven.

Dat geschiedt door middel van dezelfde visionaire verschijning Gods waarvan in hfdst. 1 sprake was. Deze verschijning heeft dezelfde uitwerking: de profeet zinkt ter aarde neer. Nadat hij zich hersteld heeft en weer overeind is gaan staan, ontvangt hij de opdracht naar huis terug te keren en zich daar op te sluiten, want zijn volksgenoten zullen hem het publiek optreden willen beletten. Bovendien zal God hem een tijd lang den mond sluiten, zodat hij in het geheel geen profetische boodschap zal doen horen. Wanneer echter God weer tot hem spreken zal, zal hij het „zo zegt de HEERE" opnieuw doen horen. Wie daarnaar horen wil, hore er naar, en wie het niet wil late het na — want ze zijn een wederspannig huis. Dat hem deze dubbele opdracht door middel van een tweede visionaire verschijning Gods gewordt, zal wel zijn om hem dit onderdeel van zijn roeping met bizonderen nadruk op het hart te binden.

Hfdst. 4 en 5. Zinnebeeldige handelingen die den ondergang van Jeruzalem aankondigen

HOOFDSTUK 4

Over het aantal der zinnebeeldige handelingen welke in hoofdstuk 4 en 5 worden beschreven zijn de meningen verdeeld. Gemeenlijk denkt men aan vier (SKINNER, TROELSTRA, SCHUMPP, FISCH, en FOHRER blz. 46) of vijf (KRAETZSCHMAR, HEINISCH, COOKE, BERTHOLET HBAT, en VAN DEN BORN, *De symbolische handelingen der Oud-Testamentische profeten,* Utrecht-Nijmegen 1935, blz. 84) verschillende acties; een enkele maal aan niet meer dan drie (REDPATH), of ook wel aan zes (D. BUZY, *Les symboles de l'Ancien Testament,* Paris 1923, blz. 218—247). VAN DEN BORN is van oordeel dat de „enig-doorslaggevende aanwijzing hoe de verschillende handelingen begrensd moeten worden" gelegen is in de „vormelijke structuur" van den tekst. Op grond van deze vormelijke structuur verklaart hij dan dat er vijf opdrachten zijn te onderscheiden, elk ingeleid door ואתה (al dan niet gevolgd door בן־אדם) met een imperatief [1]). Toch gaat hij te ver door hierin de enig doorslaggevende aanwijzing te zien; aan den inhoud moet meer waarde worden toegekend dan hij meent. Letten wij op de vormelijke structuur in combinatie met den inhoud, dan komen wij tot de gevolgtrekking dat wij met v i e r onderscheidene symbolische handelingen te doen hebben.

vs 1—3 Eerste zinnebeeldige handeling: het belegerde Jeruzalem voorgesteld

1 De beschrijving van de groep der symbolische handelingen begint zonder enige inleidende formule, zoals elders (6 : 1; 7 : 1; 12 : 1, enz.), soms met

[1]) In zijn commentaar gaat hij echter uit van de gedachte dat alle symbolische handelingen van Ezechiël literaire fictie zijn.

vermelding van een nauwkeurigen datum (8 : 1; 20 : 1; 24 : 1, enz.). Het ontbreken van een dergelijke formule is echter geen bewijs dat wat nu wordt medegedeeld behoort bij de slotperikoop van hfdst. 3, zoals TROELSTRA meent. Ook 19 : 1 begint zonder inleidende formule met het Goddelijk bevel ואתה שׂא קינה.

Wat ואתה betreft, zie men bij 3 : 19, en ten aanzien van בן־אדם bij 2 : 1. קח־לך: het gebruik van den *dativus commodi* ligt hier in de richting van den z.g. *dativus ethicus* (GES-K § 119 *s*, DAVIDSON *Synt* § 101 Rem. 1 *b*; zie ook JOÜON *Gr* § 133 *d*, die echter tegen den naam *dativus ethicus* bezwaar maakt, vgl. noot 1). Onder לבנה „Ziegel", „brick, tile" (KÖHLER) is hier een klei-tablet te verstaan zoals in Babylonië gebruikt werden; gedane vondsten tonen dat men ze daar ook bezigde om tekeningen van bouwwerken te maken, vgl. JEREMIAS ATAO blz. 702. Het verb. חקק betekent: „einritzen, einzeichnen", „engrave, inscribe" (KÖHLER). De stad waarvan de profeet de omtrekken in de nog weke klei-tablet moet aanbrengen, is Jeruzalem. Hoewel את־ירושׁלם in alle oude vertalingen gevonden wordt meent toch TOY het als een glosse te mogen schrappen. Zo ook HANS SCHMIDT, HERRMANN, COOKE en BERTHOLET (HBAT); BEWER in BH[3] noteert er bij: *add?* en anderen aarzelen eveneens. Er is echter geen voldoende grond om aan een toevoegsel te denken.

2 Wat betekent hier מצור? KÖHLER houdt hier vast aan de eigenlijke betekenis: belegering, en verstaat de zegswijze נתן מצור על als „Belagerung verhängen über", „lay siege against". Zo insgelijks BDB. Maar BERTHOLET en HERRMANN willen concreet aan een „Belagerungswall" denken. In dien zin wordt het woord inderdaad gebruikt in Deut. 20 : 20. Daar echter in het vervolg van het vers onderscheidene concrete dingen worden opgesomd die bij een belegering te pas komen schijnt het wel het beste ons aan den abstrakten zin te houden, en de zegswijze te interpreteren van het aanbrengen van figuren in de klei-tablet die de stad als een belegerde typeren. Dit wordt dan daarna in bizonderheden uitgewerkt.

Daarbij is allereerst sprake van een דיק, volgens BDB „bulwark, siege-wall". KÖHLER qualificeert het als een collectivum „Belagerungswerke". Uit 2 Kon. 25 : 1 en Jer. 52 : 4 blijkt dat we te denken hebben aan iets wat rondom (סביב) de gehele belegerde stad werd aangebracht. We kunnen daarom moeilijk met HERRMANN en TROELSTRA denken aan „Wandeltürme", rijdende „aanvalstorens". Wel is het mogelijk met COOKE onder דיק een om de belegerde stad heen gebouwden wal te verstaan waarover zulke van wielen voorziene gevechtstorens naar verschillende punten gereden konden worden. FISCH omschrijft het als „a system of several towers used in attacking a besieged city". Een afbeelding van een dergelijken rijdenden aanvalstoren vindt men bij GRESSMANN ATuB, Tafel LIX, no 134. Verder wordt melding gemaakt van een סללה (BDB „mound", KÖHLER „Belagerungs-, Sturmwall", „siege-, assault-rampart"). Uit het gebruik van het verb. שׁפך kan worden afgeleid dat deze bestond uit aarde, die in manden werd aangedragen (zo ook in 2 Sam. 20 : 15; 2 Kon. 19 : 32). De סללה werd rechthoekig op den דיק aangebracht, en steeds verder vooruitgeschoven om de aanvallers tot vlak bij den stadsmuur te brengen (zie Jer. 32 : 24, en vgl. ook 2 Sam. 20 : 15). Bovendien is er sprake van מחנות, kampementen van de belegeraars; en ten slotte van כרים. Voor dit laatste geven

zowel BDB als KÖHLER op „battering-ram". COOKE betwijfelt echter of het iets met het in vorm identieke כר = ram te maken heeft. De Assyriërs en Babyloniërs kenden wel het gebruik van zware houten palen, aan het uiteinde met ijzer beslagen, die zij bezigden om in de muren een bres te stoten (men zie afbeeldingen bij RIEHM HWB I, 451) maar de gewoonte om de ijzeren uiteinden den vorm van ramskoppen te geven is eerst van de Romeinen afkomstig. In elk geval zijn hier dergelijke muurbrekers bedoeld. Ze moeten aan alle kanten (סביב) om de stad heen worden aangebracht. De perfecta consecutiva welke op den imperativus קח in vs 1 zijn gevolgd (GES-K § 112 *r*, JOÜON *Gr* § 119 *l*), worden met ושים weer afgewisseld door een imperativus. Er is geen reden om in plaats daarvan te lezen ושׂמת (BH en bv. ook HERRMANN en AUVRAY).

DAVIDSON meent dat de profeet de hier vermelde belegeringsmiddelen in den vorm van kleine afzonderlijke figuren rondom het klei-tafeltje met het ontwerp der stad heeft opgesteld; zo ook AUVRAY (*Temoins de Dieu,* blz. 25). BERTHOLET en ZIEGLER achten dit eveneens mogelijk. Maar de meest natuurlijke en voor de hand liggende interpretatie is dit niet (vgl. ook HERRMANN).

3 Dit vers begint weer met ואתה (zie bij 3 : 19), gevolgd door een imperatief קח־לך (evenals vs 1). Toch is dit formeel gelijkluidende begin geen voldoende reden om hier met VAN DEN BORN (zie boven) aan een nieuwe symbolische handeling te denken: de inhoud doet zien dat we nog met dezelfde zinnebeeldige actie te doen hebben. De vermelding van העיר met het bepalend lidwoord wijst kennelijk terug naar עיר in vs 1; en ook het והיתה במצור met het daarop volgende וצרת עליה sluit zich duidelijk aan bij wat in vs 2 gezegd is.

Onder מחבת ברזל is te verstaan een ijzeren „Platte", „griddle" (KÖHLER), dienende om te roosteren of te bakken. We zullen ons deze als een platte, lichtelijk concave *bakplaat* hebben voor te stellen, die door haar vorm gemakkelijk, op haar kant gezet, den indruk kon wekken van een ijzeren muur (zie DALMAN AuS IV, 42 vv.). Gemeenlijk ziet men daarin (terecht) gesymboliseerd de verwijdering tussen God, als het ware verpersoonlijkt in zijn dienaar, den profeet, en het zondige Jeruzalem. Enkele uitleggers houden de bakplaat voor het zinnebeeld van de onweerstandelijke kracht der belegeraars; zo EWALD, REDPATH, HANS SCHMIDT, HEINISCH, VAN DEN BORN, *De symbolische handelingen der O. T. profeten,* blz. 85 vv., en AUVRAY (*Temoins de Dieu*), blz. 25. Maar de belegeraars zijn reeds afgebeeld, vs 2. En nog veel minder mogelijk is de opvatting van RASJI, waarnaar FISCH verwijst, dat de bakplaat zou voorstellen den verdedigingsmuur waarop de Jeruzalemmers hun betrouwen stelden, en die van „ijzer" zou heten met het oog op de kracht der verdediging; die muur zou dan buiten der ring der belegeraars liggen!

והכינתה את־פניך אליה: het pronominale suffix in אליה slaat terug op het voorafgaande העיר. De profeet moet dus zijn gelaat richten naar, zijn blik vestigen op de door hem ontworpen stad. In de uitdrukking ligt op zichzelf geen ongunstige strekking (HEINISCH vertaalt „gegen sie"); men kan er niet met ZIEGLER een „feindliche Haltung" in zien, of met NOORDTZIJ het aangezicht van den profeet qualificeren als een „toornig aangezicht". Dat blijkt bv. uit 21 : 2 (SV 20 : 46) waar in plaats van de praepositie אל de locatieve ה is gebezigd. Wel vindt men ook teksten waar in plaats van אל de praep. על

is gebruikt (zoals in 29 : 2 en 35 : 2), maar daaruit kan men niets afleiden, omdat Ezechiël de beide praeposities wel meer door elkaar gebruikt (zie bij 3 : 15). Terecht zegt J. G. AALDERS, *Gog en Magog in Ezechiël*, blz. 10, dat de zegswijze ook in 38 : 2 „op zichzelf geen ongunstige betekenis heeft". Wel moeten wij er aandacht aan schenken, dat gewoonlijk de imperativus שִׂים wordt gebruikt (zo in 6 : 2; 13 : 17; 21 : 2 [SV 20 : 46]; 21 : 7 [SV vs 2]; 25 : 2; 28 : 21; 29 : 2; 35 : 2; 38 : 2). Wij zullen mogen aannemen dat het perf. cons. Hiph. van כון dat hier staat, een bizondere nuance bedoelt uit te drukken. KÖHLER geeft die weer als „unbeweglich richten", „to direct constantly". De profeet moet zijn blik voortdurend strak gericht houden op de in de klei-tablet gegrifte belegerde stad. En dit zal dan vanzelf ten gevolge hebben dat eventuele bezoekers genoopt worden daar eveneens naar te kijken; zo zal zonder dat er een woord gesproken wordt de aandacht gevestigd worden op de dreigende „profetie metterdaad", die er in verkondigd wordt.

De woorden והיתה במצור וצרת עליה wijzen terug naar vs 2 en repeteren wat daar gezegd is: *zo zal zij belegerd worden en gij moet haar belegeren.* Dit wil niet meer zeggen dan dat op deze wijze zoals in vs 2 beschreven is de getekende stad zal belegerd worden. De profeet moet dat doen, men zou geneigd zijn te zeggen spelenderwijs (maar er ligt geweldige ernst achter), door de in de klei-tablet gekraste figuren van belegeringswerken en troepen-kampementen. Men zoekt er te veel in, wanneer men den profeet hier ziet handelen als representant van God, zodat God als de eigenlijke belegeraar wordt getekend (VON ORELLI, BERTHOLET, NOORDTZIJ, FISCH), of wanneer men hem beschouwt als vertegenwoordiger der Chaldeeën (HEINISCH). Het verbum צור „insluiten", met de praep. על „belagern", „besiege" betekenend (KÖHLER), wordt hier van den profeet alleen gebruikt ter typering van de simpele symbolische tekeningen die hij maken moet; het heeft hier geen andere strekking dan bv. de verba בנית en שׁפכת in vs 2. Op dezelfde wijze als hij belegeringswerken moet „bouwen", een wal moet „opwerpen" en muurbrekers moet „opstellen", moet hij ook de stad „belegeren". Er is dus ook geen reden om met KRAETZSCHMAR in het וצרת עליה een heenwijzing te zien naar de elders zeker naar voren tredende gedachte dat de profeet door zijn voorzeggend woord het voorzegde feit bewerkt, bv. in Hos. 6 : 5 (vgl. *De Profeten des Ouden Verbonds*, blz. 111). Dan wordt het hier met een te zwaar accent beladen. אות היא לבית ישׂראל geeft aan, dat de door den profeet verrichte handeling een dieperen zin heeft; אות היא slaat natuurlijk op de gehele handeling die in vs 1—3 beschreven is. Het gebruik van het woord אות bewijst tevens dat we aan een realiter uit te voeren handeling hebben te denken (tegen HENGSTENBERG).

vs **1—3** In deze drie verzen wordt de eerste symbolische handeling beschreven. De profeet moet op een nog weke klei-tablet, die hij voor zich heeft neer te leggen, het ontwerp maken van een stad, waarmee Jeruzalem bedoeld is. Om dat ontwerp heen moet hij figuren aanbrengen die de stad als een belegerde typeren: die belegeringswerken, wallen, troepenkampementen en muurbrekers voorstellen. De strekking is niet mis te verstaan: Jeruzalem heeft een beleg te wachten. Verder moet hij nog een ijzeren bakplaat uit zijn huishoudelijk gereedschap grijpen en die tussen zichzelf en de als belegerd getekende stad

op haar kant zetten; ongetwijfeld een zinnebeeld van de scheiding tussen God en het bedreigde Jeruzalem, waardoor de toestand geen hoop op uitkomst en verlossing laat. Daarbij moet hij den blik strak en onafgewend op de tekening richten, ten einde ook anderer aandacht daarheen te trekken. Op deze wijze moet hij een voorstelling geven van de te wachten belegering, een waarschuwend teken voor zijn volksgenoten. Een teken waarvan de zin door hen die hem in zijn woning kwamen opzoeken niet kan zijn misverstaan, al hebben zij naar de waarschuwing niet willen luisteren.

vs 4—8 Tweede zinnebeeldige handeling: liggend draagt de profeet de schuld van zijn volk

4 De beschrijving der tweede symbolische handeling begint weer met ואתה (zie daarover bij 3 : 19), gevolgd door een imperativus (evenals in vs 3). Dat CORNILL, TOY en ROTHSTEIN in BH[2] (met HEINISCH en TROELSTRA) in plaats van ושׂמת willen lezen ונשׂאת, terwijl de eerste twee dan ook nog עליו weglaten; en dat BEWER in BH[3], evenals anderen, er voor in de plaats wil stellen ושׂמתי met verandering van עליו in עליך, hoewel de LXX precies met den MT overeenkomt, vindt zijn oorzaak in de moeilijkheid dat men het zich niet goed kan voorstellen hoe iets gelegd kan worden op de zijde waarop de profeet liggen moet. Maar men moet die moeilijkheid niet trachten weg te werken door wijziging van den tekst; integendeel moet men zoeken te begrijpen waarom de profeet de opdracht in dezen vorm ontvangt. Natuurlijk is het „liggen" van den profeet geen reëel „dragen" van de עון zijner volksgenoten, zelfs niet als een soort van plaatsvervangende verzoening; dat „liggen" kan slechts een symbool van het „dragen" zijn. Terecht zegt HERRMANN dat de liggende houding als het ware moet voorstellen hoe de profeet door het gewicht van de עון „zu Boden gedrückt" wordt. En dan is toch wel te verstaan waarom gezegd wordt dat hij de עון moet leggen op de zijde waarop hij liggen gaat: het gehele gewicht van de עון drukt zijn lichaam met die zijde tegen den grond, zodat het die zijde is waarop de volle last te rusten komt. Wat wordt nu met עון bedoeld? Verreweg de meesten denken aan de straf voor de begane zonde. Maar VAN DEN BORN, *De symbolische handelingen der O. T. profeten*, blz. 88, heeft overtuigend aangetoond, dat het woord bij Ezechiël altijd betekent „zonde", „schuld". En dat moet dus ook hier de betekenis zijn, zoals ook FISCH aanneemt. En wat is dan de zin van בית־ישׂראל? Het valt niet te ontkennen, dat wij hier op een ernstige moeilijkheid stuiten. Wanneer men, zoals weer de meesten doen, in verband met de vermelding van בית־יהודה in vs 6, hieronder het Tienstammenrijk verstaat in tegenstelling met het rijk Juda, moet men aannemen dat hier בית־ישׂראל in een anderen zin is gebruikt dan overal elders bij Ezechiël (men vergelijke 3 : 1, 4 vv.; 3 : 17; en hierboven vs 3). HERRMANN gelooft daarom niet dat hier een tegenstelling tussen de beide rijken bedoeld is; hij houdt dan ook vs 6 voor niet oorspronkelijk (zo eveneens TROELSTRA), en als de consequentie daarvan wil hij השׂמאלי uit den tekst verwijderen: er zou slechts van liggen op één zijde sprake zijn. Een dergelijke gewelddadige ingreep is evenwel niet te aanvaarden. Maar toch zullen wij er aan moeten vasthouden dat בית־ישׂראל hier denzelfden zin heeft als overal elders, en dat het

zeker niet van het Tienstammenrijk als afzonderlijke eenheid gezegd wordt. VAN DEN BORN a. w. blz. 89 wijst er terecht op, dat, waar bij Ezechiël zeker de twee rijken tegenover elkaar gesteld worden, dit nimmer gebeurt door een tegenstelling te maken tussen het „huis Israëls" en het „huis Juda"; hij herinnert aan de tegenstelling tussen Samaria en Jeruzalem in 16 : 46; tussen Ohola en Oholiba in hfdst. 23; tussen „Juda en het land Israël" in 27 : 17; en tussen Juda en Jozef in 37 : 16—19. Intussen is het niet juist met HERRMANN en ook VAN DEN BORN a. w. blz. 90 בית־ישׂראל te verstaan van het Zuidelijk rijk alleen. In 2 : 3 wordt de profeet gezonden tot de בני ישׂראל, het gehele volk, (men zie wat daarover ter plaatse gezegd is); en het is dus logisch bij בית־ישׂראל steeds daaraan te denken, al komt het praktisch hierop neer dat Ezechiël zijn profetische boodschap richt tot zijn medeballingen, in wie dan het gehele volk als het ware geconcentreerd is gedacht. Hoe het dan te verklaren is dat in vs 6 nog afzonderlijk van het בית־יהודה sprake komt, zullen we bij de behandeling van dat vers onder de ogen zien.

מספר הימים אשׁר תשׁכב עליו acc. temporis (GES-K § 118 *k*, JOÜON *Gr* § 126 *i*): gedurende het aantal dagen dat gij daarop (op uw linkerzijde) ligt, d. w. z. *zolang als gij daarop ligt*. De LXX heeft κατὰ ἀριθμὸν τῶν ἡμερῶν. Er is echter geen reden om met ROTHSTEIN in BH[2] aan te nemen dat de oorspronkelijke lezing כמספר zou zijn geweest; zoals overigens ook slechts door zeer enkelen (bv. HEINISCH) wordt aanvaard. Dat in de voornaamste codices van de LXX hieraan ook nog een numerale wordt toegevoegd πεντήκοντα καὶ ἑκατὸν kan slechts te danken zijn aan „calculation by a Greek scribe" (COOKE).

5 Nu wordt het getal van de dagen dat Ezechiël in liggende houding het dragen van de schuld zijner volksgenoten moet symboliseren nader bepaald; voor elk der jaren dat zij zich met schuld beladen hebben geeft Jahwe hem een dag te liggen. En dat zullen dan 390 dagen zijn. Althans dat is het cijfer dat de MT geeft; de LXX spreekt van 190 dagen, en dit wordt door velen voor de juiste lezing gehouden: CORNILL, TOY, BH en SKINNER, VON ORELLI, BERTHOLET, HANS SCHMIDT, HEINISCH, NOORDTZIJ, ZIEGLER, AUVRAY, STEINMANN. Door KRAETZSCHMAR wordt hier het getal 150 gelezen, dat bij het vorige vers in de LXX is binnengedrongen. Toch is moeilijk aan te nemen, dat de LXX den oorspronkelijken tekst biedt. Vooreerst heeft de exegese van het reeds behandelde gedeelte geleerd, dat er geen aanleiding is aan de LXX meer vertrouwen te schenken dan aan den MT. Verder is het getal 150 van den Grieksen tekst in het vorige vers, dat alleen op berekening berust, een ernstige waarschuwing. En bovendien is er de moeilijkheid, dat er tussen den datum van 1 : 1, 2 en dien van 8 : 1 een wel wat krappe tijdsruimte ligt om daarin de 390 dagen onder te brengen, en zeker als men er de 40 dagen van vs 6 bij moet rekenen; een moeilijkheid die heel goed aanleiding kan geweest zijn voor de LXX om het getal te veranderen. Ten slotte hebben Aquila, Symmachus en Theodotion ook 390 [1]).

---

[1]) Ook ik zelf heb indertijd nog wel gemeend dat het getal 190 van de LXX de juistere lezing moest worden geacht, zie *De profeten des Ouden Verbonds*, blz. 106 noot 4. Maar nadere overweging van het bovenstaande heeft mij er toe gebracht deze mening prijs te geven. VAN DEN BORN die ook vasthoudt aan de lezing van den MT ziet in de 390 dagen een geval van gematria: 390 zou de getalwaarde zijn van ימי מצר (in vs 8) „de dagen van belegering".

Wanneer wij dus van de 390 dagen van den MT uitgaan, rijst de vraag wat wij van de daardoor gerepresenteerde j a r e n hebben te denken. Wat we bij vs 4 gevonden hebben leert ons dat we deze niet moeten verstaan van den duur der straf, maar van den tijd dat Israël schuld op zich heeft geladen. De vragen die zovelen hebben bezig gehouden, hoe deze jaren overeen te brengen zijn met den duur der ballingschap zowel van het Tienstammenrijk als van het rijk Juda, en of ze wellicht als een symbolische aanduiding moeten worden gezien van den tijd der straf, in aansluiting aan den duur van de periode der slavernij in Egypte, kunnen derhalve buiten overweging blijven. Het gaat hier om een nadere bepaling van den tijd dat Israël gezondigd heeft. Wij kunnen dit met COOKE niet irrelevant achten, omdat hij van mening is dat in den oorspronkelijken tekst in het geheel geen getal genoemd werd. Maar wel zullen wij er van mogen uitgaan dat het cijfer 390 niet als een arithmetisch-nauwkeurig cijfer is te beschouwen, althans niet voor wat de bepaling van het tijdperk van Israëls zonde aangaat. Ten aanzien van het aantal dagen staat het zeker anders; de bedoeling kan moeilijk een andere zijn dan dat Ezechiël inderdaad precies 390 dagen op zijn zijde heeft moeten liggen. Daar dit liggen echter een symbool is van den tijd van Israëls zonde zal het niet ongeoorloofd zijn het getal der 390 jaren als een symbolische aanduiding te verstaan. Aan een zuivere chronologische tijdsbepaling zullen wij niet behoeven te denken. En hoe zullen wij dan de symboliek der 390 dagen hebben te interpreteren? Het is niet mogelijk hierover iets met zekerheid te zeggen, omdat de tekst daarvoor geen nadere aanwijzing geeft. Maar wanneer wij er rekening mee houden, dat in het Oude Testament heel vaak met „geslachten" gerekend wordt, en dat dan de duur van een geslacht gesteld wordt op veertig jaar, dan zouden we kunnen aannemen dat de bedoeling van de 390 jaar is om te zeggen dat de zonde van Israël zich over een spanne tijds van bijna tien geslachten heeft uitgestrekt. Ik zeg: b ij n a tien geslachten, omdat er niet van 400 maar van 390 jaar gesproken wordt. Omdat het hier gaat, zoals we bij het vorige vers opmerkten, om de zonde van het g e h e l e volk, valt het eindpunt van de bedoelde periode bij het moment van Ezechiëls optreden en kunnen wij het beginpunt stellen in het laatste gedeelte van Salomo's regering toen deze koning door de verleiding van zijn heidense vrouwen zich van den dienst van Jahwe begon af te wenden. Globaal genomen wordt daarmee een periode van bijna tien geslachten omspannen (Salomo regeerde van 972—932 voor Chr., zie VAN GELDEREN in *Bijbelsch Handboek* I, 137). In deze richting wijst ook de oude Joodse traditie (zie FISCH), die echter de 390 jaren beperkt tot de zonde van het Noordelijk rijk en ze daarom eerst met de scheuring onder Rehabeam laat beginnen. Daar het evenwel gaat over de zonde van het gehele volk, is het beter het beginpunt der periode van de עון te stellen in het laatst van Salomo's regering. Men lette er op dat hier nog eens nadrukkelijk wordt gesproken van de עון בית־ישראל.

6 Het pron. demonstr. אלה slaat terug op de „dagen" der beide vorige verzen. De Pi. van het verb. כלה („aufhören, zu Ende gehn, sein", „cease, come to an end, be at an end", KÖHLER) heeft hier de betekenis van „vollenden", „bring to an end, finish" (KÖHLER). Zakelijk zijn het natuurlijk niet de dagen die voleindigd worden, maar het liggen op de zijde gedurende die

dagen. Van de twee imperfecta consecutiva die hier met elkaar verbonden zijn draagt het eerste een temporeel-conditioneel karakter, het is aan het tweede ondergeschikt, wat vooral bij verba als „zien", „horen" en „voleindigen" voorkomt (zie DRIVER, *Tenses* § 149 noot 1). Ietwat vrij geeft SCHUMPP den zin juist weer: „Und wenn du damit fertig bist."

הימיני moet volgens het Ketib worden gelezen הַיְמִינִי; doch volgens de aangebrachte vocaaltekens is het Qoré הַיְמָנִי. Dit laatste is ook de gebruikelijke vorm. In de betekenis „rechter" of „rechts" komt de vorm יְמִינִי behalve hier alleen voor in 2 Kron. 3 : 17 (waar het Qoré ook יְמָנִי is). Volgens BH moet men hier het Ketib lezen, volgens KÖHLER daarentegen moet men het Qoré volgen (ook in 2 Kron. 3 : 17). Voor de exegese maakt het geen verschil.

שֵׁנִית hoort natuurlijk alleen bij וְשָׁכַבְתָּ, niet bij על צדך הימיני; we kunnen den zin het best weergeven: *dan zult gij opnieuw gaan liggen, (nu) op uw rechterzijde.* Het woord שֵׁנִית is in de LXX en de Pesj. niet vertaald; CORNILL, TOY, ROTHSTEIN in BH², en tal van anderen menen het dan ook te moeten schrappen. Maar daarvoor is geen genoegzame reden, en met BEWER in BH³, TROELSTRA, NOORDTZIJ en AUVRAY moeten wij het behouden.

Door andermaal te gaan liggen, en nu op zijn rechterzijde moet de profeet symbolisch dragen de עון בית-יהודה. Voor degenen die in בית ישראל het Tienstammenrijk zien levert dit niet de minste moeilijkheid op. Maar nu wij tot de conclusie gekomen zijn dat wij onder בית-ישראל het g e h e l e volk hebben te zien, rijst de vraag hoe wij het hebben te verstaan dat hier nog afzonderlijk van de עון בית-יהודה sprake komt. Voor HERRMANN en TROELSTRA bestaat deze vraag niet omdat zij ons vers niet als een oorspronkelijk bestanddeel van den tekst beschouwen. Maar wij, die een dergelijken ingreep in den overgeleverden tekst niet wetenschappelijk verantwoord kunnen achten, kunnen ons aan de beantwoording niet onttrekken. En dan willen we er op wijzen dat het toch niet zo heel vreemd is als er naast de zonde van het gehele volk ook nog afzonderlijk van de zonde van Juda wordt gewag gemaakt. Zo indertijd ook reeds HENGSTENBERG. In de eerste symbolische handeling is de belegering en prijsgeving van Jeruzalem aangekondigd, en het is wel begrijpelijk dat in de tweede symbolische handeling die den zwaren last van heel Israëls zondeschuld afbeeldt ook apart van Juda's ongerechtigheid sprake komt, die dezen ondergang van Jeruzalem ten gevolge zal hebben. In verband hiermee moeten we nu meteen de vraag onder de ogen zien, waarom voor het dragen van de עון van Juda niet meer dan veertig dagen worden bepaald. Dat kan zeker niet zijn omdat de zonde van Juda zoveel geringer zou zijn dan die van het gehele volk (iets waarmee men ook ernstig rekening zou moeten houden in geval men בית-ישראל verstaat van het Tienstammenrijk; Juda's schuld was zeker niet kleiner en strekte zich zeker niet over een korter tijdvak uit; reeds onder Rehabeam was in Juda de afval van Jahwe begonnen, 1 Kon. 14 : 22—24, en die had zich nog al de jaren na den ondergang van Samaria in 722 voor Chr. voortgezet). Maar veertig jaren is de duur van een geslacht, en het is vooral de zonde van het laatste geslacht, die in het over Jeruzalem komend oordeel straks haar bezoeking zal vinden, welke nog eens opzettelijk en afzonderlijk in het licht moet worden gesteld. HERRMANN maakt terecht de opmerking dat

„jede Lösung, die nicht zugleich auf die 40 für Juda Rücksicht nimmt, für den überlieferten Text nicht in Betracht kommen kann", en ik meen, dat de door mij gegeven verklaring die zich aan den overgeleverden tekst houdt zich juist hierdoor aanbeveelt, dat de 390 jaren voor בית־ישׂראל en de 40 jaren voor בית־יהודה op overeenkomstige wijze worden geïnterpreteerd.

Ook in het geval van de עון בית־יהודה dienen de dagen om jaren te representeren. Jahwe zegt: יום לשׁנה יום לשׁנה נתתיו לך. De herhaling van יום לשׁנה heeft distributieve betekenis: *telkens een dag voor een jaar* (GES-K § 123 *d*, JOÜON *Gr* § 142 *p*). In נתתיו ziet het suffix 3 p. mannel. enkelv. op עון (dat volgens BDB een nomen masculinum is), vgl. HERRMANN en BERTHOLET HBAT. In de LXX, Pesj. en Vulg. is dit suff. verwaarloosd, en ROTHSTEIN in BH² zegt: *frt l* נתתי. De meeste nieuwere vertalers verwaarlozen het eveneens, ook de Nieuwe Vertaling van het Nederl. Bijbelgenootschap en de Amerikaanse *Revised Standard Version;* men geeft dan het Hebreeuws zo weer alsof יום object van het verb. נתן was. In verband met het suffix moet men echter יום als acc. temporis beschouwen (naar GES-K § 118 *k*, JOÜON *Gr* § 126 *i*), en men zal dan het slot van het vers aldus kunnen vertalen: *gedurende telkens een dag voor een jaar leg Ik u die op.* Wat de tijdsbepaling ארבעים יום aangaat (eveneens acc. temporis), is er tweeërlei mogelijkheid om deze met het overige te verbinden: men kan haar laten aansluiten bij wat onmiddellijk voorafgaat en vertalen: *gij zult de ongerechtigheid van het huis van Juda gedurende veertig dagen dragen;* maar men kan ook — en dit is in overeenstemming met de accentuatie: bij יהודה staat een Atnach — de tijdsbepaling verbinden met wat er volgt, en dan krijgt men de vertaling: *gedurende veertig dagen, telkens een dag voor een jaar, leg ik u die op.*

7 Onder מצור ירושׁלם: de belegering van Jeruzalem, zal hier wel te verstaan zijn: *het belegerde Jeruzalem,* waarbij te denken is aan de op het klei-tafeltje aangebrachte tekening daarvan, zie vs 1 en 2. Voor de uitdrukking תכין פניך zie men bij vs 3. וזרעך חשׂופה is een omstandigheidszinnetje (GES-K § 156*a*, JOÜON *Gr* § 159 *a*, DAVIDSON *Synt* § 137), en wel een „proposition copulative" (JOÜON *Gr* § 159 *d*). Vooral het graphische participium wordt in dergelijke „descriptive clauses" veel gebruikt (DAVIDSON *Synt* § 138 *b*). We hebben hier het part. pass. Qal van het verb. חשׂף, met de betekenis „abschälen", „strip, lay bare", hier, evenals in Jes. 52 : 10, van den arm „entblössen" (KÖHLER). Te vertalen: *met ontbloten arm.* De LXX heeft τὸν βραχίονά σου στερεώσεις, en ook NOORDTZIJ vertaalt „met uitgestrekten arm". Maar Jes. 52 : 10, waar de LXX zelf vertaalt ἀποκαλύψει bewijst dat de hierboven aanvaarde betekenis de juiste is. Wanneer men de vraag stelt: waartoe de profeet den arm ontbloot moet hebben, is het gewone antwoord: om tot handelen, speciaal tot strijden gereed te zijn. HEINISCH geeft de interpretatie „als ob er die Stadt zerschmettern wolle"; en ook SCHUMPP ziet er in een dreigend gebaar. Een dergelijke opvatting is zeer begrijpelijk als men zoals velen doen, vs 7 verplaatst en onmiddellijk op vs 1—3 laat aansluiten (KRAETZSCHMAR, HEINISCH, HERRMANN, NOORDTZIJ, COOKE, BERTHOLET HBAT), maar een dergelijke omzetting is niet gerechtvaardigd. Wij moeten den tekst zoeken te interpreteren zoals ons die is overgeleverd. En aangezien we bij vs 3 reeds hebben kunnen vaststellen dat de zegswijze תכין פניך op zichzelf geen ongunstige strekking

behoeft te hebben, is het niet noodzakelijk hier in den „ontbloten arm" een directe aanduiding van bereidheid tot een actie in malam partem te zien. Wanneer de profeet ook bij deze tweede symbolische handeling, waarin hij den schuldenlast zijner volksgenoten in beeld brengt, weer den blik sterk op de tekening van het belegerde Jeruzalem richten moet, is dat ongetwijfeld, om daar de aandacht van eventuele bezoekers op te vestigen: die moeten opmerken hoe de schuld niet anders dan tot den val van Jeruzalem kan leiden. Zo is er dus een nauw verband tussen de symbolische handelingen, de ene grijpt op de andere in. In KHC wilde BERTHOLET iets dergelijks ook nog wel erkennen. Dat verband wordt nog duidelijker wanneer we aannemen dat wat in ons vers staat speciaal betrekking heeft op de veertig dagen van vs 6. TROELSTRA meent dat dit juist onmogelijk is: hij gaat er van uit dat de „ontblote arm" alleen maar de rechterarm kan zijn, en, als de profeet op zijn rechterzijde ligt kan hij dien arm niet ontbloten. Dit berust evenwel op een vooropgezette opinie aangaande de strekking van het ontbloten van den arm, de tekst zelf geeft geen enkele aanduiding dat we beslist aan den rechterarm moeten denken. En de onmiddellijke aansluiting van vs 7 bij vs 6 geeft alle aanleiding om te vermoeden dat het juist gedurende de veertig dagen is dat de profeet met strakken blik, den arm ontbloot, moet kijken naar de met figuren bekraste klei-tablet. Dat doet bizonderen nadruk vallen op het verband tussen de schuld van Juda en den te wachten ondergang van Jeruzalem. Men zal dus mogen aannemen dat de symbolische klei-tablet ook gedurende de 390 dagen op den vloer van Ezechiëls woning is blijven liggen; geen wonder, de aanschouwelijke prediking daarvan bleef van kracht zolang de vervulling nog niet had plaats gehad. In verband met de betekenis van het voortdurend staren naar de tekening van het belegerde Jeruzalem zal dan de ontblote arm, die eveneens de aandacht trekken moet, herinneren aan den arm van Jahwe (vgl. HERRMANN) die gereed is om te volbrengen wat Hij zijn profeet in zinnebeeld heeft laten aankondigen. En dat dit ten slotte voor Juda een zeer ongunstig vooruitzicht is behoeft nog niet aan den ontbloten arm het karakter van een dreigend gebaar te verlenen.

Hoe hebben we te oordelen over ונבאת עליה? Het suff. 3 pers. vrouw. enkv. slaat op Jeruzalem. En we kunnen dan het profeteren tegen de heilige stad op twee manieren opvatten: òf in dien zin dat het alleen geschiedt door de symbolische handeling (zoals HENGSTENBERG en KEIL meenden), òf zo, dat de profeet zijn symbolische handeling van een prediking in woorden heeft moeten doen verzeld gaan. Tal van uitleggers laten zich hierover in het geheel niet uit, maar voor zover de nieuwere exegeten zich uitspreken, denken zij beslist aan het laatste (zo reeds HITZIG, en verder VON ORELLI, KRAETZSCHMAR, HERRMANN, NOORDTZIJ en COOKE). Inderdaad is dit het meest aannemelijk. Al zou ונבאת kunnen worden opgevat als een explicatie van het voorafgaande (vgl. JOÜON *Gr* § 118 *j*), het is toch veel natuurlijker in ונבאת een afzonderlijke opdracht te zien. Bovendien wordt het verbum נבא, een denominativum van נביא (KÖHLER), waarvan wel de etymologie onzeker maar de zin zeker is: „spreker" (zie *De Profeten des Ouden Verbonds*, blz. 5—11), steeds gebruikt van een prediking in woorden. De profeet heeft dus ook in dit geval, evenals in den regel geschiedt (zie *De Profeten des Ouden Verbonds*, blz. 95),

zijn zinnebeeldige handeling van het profetische woord doen verzeld gaan.

CORNILL houdt het gehele vers voor een interpolatie, ingelast met de bedoeling de twee zinnebeeldige handelingen van vs 1—3 en vs 4—8 met elkaar in verband te brengen. Maar dergelijke overwegingen gelden niet. TOY is het dan ook niet met hem eens.

8 De עבותים, de „touwen" zijn hier evenals in 3 : 25 niet letterlijk te verstaan; gelijk ze daar beeld zijn van het verzet van Ezechiëls volksgenoten dat zijn publiek optreden zou belemmeren, zijn ze hier beeld van een actie Gods waardoor de profeet genoopt wordt in zijn liggende houding te volharden. Wat dan volgt ולא־תהפך wordt door verschillende commentatoren verstaan in de modaliteit van „pouvoir" (JOÜON *Gr* § 113 *l*), maar of dit noodzakelijk is hangt af van de beoordeling van den aard der Goddelijke actie. Sedert het artikel van KLOSTERMANN in ThSK 1877, blz. 391—439 (zie daarover de Inleiding blz. 7), hebben velen hierin het treffen met een ziekte gezien. Maar de bestrijding welke diens beschouwingen later ondervonden hebben heeft een ommekeer in de opinie teweeggebracht (zie FOHRER blz. 253). Medische bezwaren zijn in het licht gesteld door DIECKHOFF in ZRP 1908, blz. 193—206, exegetische bedenkingen zijn door mij aangevoerd in *De Profeten des Ouden Verbonds*, blz. 105 vv. Uit vs 9 blijkt dat de derde symbolische handeling in tijd samenviel met de tweede; en bij die derde zinnebeeldige handeling moest de profeet zich voedsel bereiden uit verschillende ingrediënten bestaande, die hij zich dan telkens moest verschaffen; hij moest ze afwegen, tot brood kneden, op een vuur van gedroogden mest bakken en bij porties op gezette tijden nuttigen (zie vs 9—15). Ten stelligste moet dus worden ontkend dat hier te denken zou zijn aan een ziekelijke beweginglooshcid, een verschijnsel van katatonischen aard. Het neerliggen op de zijde moet een door den profeet, op Goddelijk bevel, in vrije wilsbepaling uitgevoerde handeling zijn, waarbij de onbeweeglijkheid telkens door allerhande willekeurige bewegingen (hieronder ook opstaan en lopen) werd afgewisseld. HEINISCH merkt nog op dat het doel der zinnebeeldige handeling volkomen bereikt werd wanneer de profeet maar ten aanschouwen van hen die hem bezochten steeds in dezelfde houding lag, en dat hij diensvolgens wanneer hij alleen was, dus ook des nachts, zeer goed een andere positie kon innemen zonder aan het bevel Gods ontrouw te worden. Wij zullen dus de Goddelijke actie die in de beeldspraak van het binden met touwen wordt aangeduid niet anders kunnen zien dan als een bizondere inwerking op den profeet waardoor deze zich genoopt gevoelt het Goddelijk bevel onvoorwaardelijk te gehoorzamen, en waardoor hij in staat gesteld wordt deze veel van hem vergende gehoorzaamheid te bewijzen; een actie die uit den aard der zaak betrekking heeft zowel op de 390 dagen van vs 5 als op de 40 dagen van vs 6. Te zwak is de omschrijving van deze actie als „eine strenge Weisung Gottes zur genauen Durchführung der symbolischen Handlungen" (SCHUMPP; vgl. ook HEINISCH en ZIEGLER). Bij deze beschouwing omtrent de Goddelijke actie is het niet noodzakelijk en ook niet aanbevelenswaardig ולא־תהפך te vertalen: „zodat gij u niet k u n t omkeren". FISCH vertaalt eenvoudig: „and thou shalt not turn thee". Maar misschien laten wij aan de bedoeling van den tekst wel het meeste recht wedervaren als wij vertalen: *En zie, Ik zal touwen om u heen slaan, opdat gij u niet van de ene op de andere zijde keert.*

Deze Goddelijke actie nu zal voortduren עד־כלותך ימי מצורך. Over den Pi. van het verb. כלה (hier in den infin. met suff.) zie men bij vs 6. Maar wat onder ימי מצורך te verstaan is, kunnen wij niet zo gemakkelijk bepalen. Velen denken hier aan hetzelfde woord מצור dat wij ook reeds in het voorafgaande hebben ontmoet, en veronderstellen dan dat bedoeld wordt de tijd dat de profeet symbolisch Jeruzalem belegert (vgl. vs 3). Maar het is ten zeerste de vraag of dit juist is. Een zwakke twijfel komt tot uiting bij HERRMANN als hij zich aldus laat horen dat ons vers hier de dagen van het „liggen" als „Belagerungstage" s c h ij n t op te vatten. CORNILL was zeer beslist in zijn mening: hij vond de interpretatie „die von dir ausgehende Belagerung" en „die dich betreffende Belagerung" beide „gleich unstatthaft", en nam radikaal de toevlucht tot een conjectuur: עד כלות ימי שׁכבך על צדך „bis ganz ausgehalten sind die Tage, welche du auf deiner Seite liegen sollst". Maar daarin kunnen wij hem niet volgen. Onderscheidene andere verklaarders denken aan een ander woord מצור (bij KÖHLER מצור I met de betekenis „Bedrängniss", „stress"); zo HANS SCHMIDT, HEINISCH, SCHUMPP, ZIEGLER. Onder deze „Bedrängniss" verstaan zij dan het liggen op de zijde; dat was immers voor den profeet „eine Unbequemlichkeit, ja ein grosses Opfer" (HEINISCH). EWALD vertaalde: „Einschliessung", waarbij ook hij dacht aan het liggen, als symbool van den uiterlijken dwang der belegering. In dezen geest sprak zich eveneens HENGSTENBERG uit. Een betere oplossing schijnt evenwel, het woord, in verband met de betekenis „verschnüren", „bind", die het grondwerkwoord צור heeft (zie KÖHLER), weer te geven als „Gebundensein" (KRAETZSCHMAR) of „Gebundenheit" (BERTHOLET HBAT). AUVRAY heeft „réclusion". Jahwe bindt den profeet met touwen, opdat hij zich niet van de ene op de andere zijde keert, zolang hij gebonden is. Hoewel er op wijzend dat מצור „actually" nooit in dezen zin in het O. T. voorkomt, acht COOKE deze verklaring etymologisch ook wel mogelijk. In ieder geval geeft zij m. i. den besten zin.

vs **4**—**8** De tweede symbolische handeling; zij bestaat hierin dat de profeet op de linkerzijde moet gaan liggen om zinnebeeldig den last der zondeschuld te dragen; eerst van het huis Israëls, het gehele volk, gedurende 390 dagen, waarvan elke dag een jaar van ongerechtigheid representeert, daarna van het huis Juda afzonderlijk, gedurende 40 dagen, waarvan eveneens elke dag een jaar van ongerechtigheid representeert. Tijdens deze laatste 40 dagen moet hij den blik strak op het op de klei-tablet voorgestelde belegerde Jeruzalem gericht houden, met ontbloten arm; en tevens moet hij zijn profetisch woord tegen Jeruzalem doen klinken. Jahwe verklaart daarbij dat Hij touwen om hem heen zal slaan, opdat hij zich niet van de ene op de andere zijde keert zolang als hij op deze wijze gebonden is, d. w. z. zal hem tot de vervulling van de gegeven opdracht nopen en hem daartoe volkomen bereidwillig maken.

vs 9—17 Derde zinnebeeldige handeling: de profeet moet onrein en karig voedsel bereiden en nuttigen

9 De beschrijving van deze zinnebeeldige handeling begint evenals de tweede met ואתה gevolgd door een imperativus. De imp. קח־לך evenals in vs 1 (zie aldaar).

חטין een afwijkend meervoud van חטה dat alleen hier voorkomt. Sommige handschriften en edities hebben חטים, dat CORNILL, TOY en ROTHSTEIN in BH² hier dan ook lezen willen. KRAETZSCHMAR ziet echter terecht geen reden om van de lezing der meeste handschriften af te wijken. De pluralis op ין־ komt wel meer voor: GES-K § 87*e*, JOÜON *Gr* § 90 *c*. Ook BEWER in BH³ handhaaft חטין. „Tarwe" (*triticum vulgare* of *sativum*), zie DALMAN AuS II, 243—245. Het wordt hier het eerst genoemd omdat het voor den Israëliet het gewone broodkoren was (DALMAN AuS III, 292), en ook in Babylonië verbouwd werd (zie *Westminster Dictionary of the Bible* s.v. *Wheat*). Onder חטין zullen de tarwekorrels te verstaan zijn (DALMAN AuS II, 306).

שׂערים meerv. van שׂערה „gerst" (*hordeum sativum*), zie DALMAN AuS II, 251—255. Brood uit gerst gebakken is slechts „Notbehelf" (DALMAN AuS II, 254). Ook hier doet het meervoud denken aan gerstekorrels.

פל is „boon" (KÖHLER: „Dickbohne", „broad beans, horse beans", *vicia faba*). Zie DALMAN AuS II, 265—267. We hebben te denken aan onze tuinboon of paardeboon (zie BRUIJEL in de *Bijbelse Encyclopaedie*, s.v. *Boon*). Het enkelvoud is als collectivum te verstaan (GES-K § 123 *b*, JOÜON *Gr* § 135 *c*); een meervoud komt in het O. T. niet voor (het woord vinden we behalve hier alleen nog in 2 Sam. 17 : 28).

עדשים „linzen" (*ervum lens* of *lens exulenta*), zie DALMAN AuS II, 264 vv., BRUIJEL in de *Bijbelse Encyclopaedie* s.v.; een peulvrucht, behorende tot de „vlinderbloemigen", voorkomend in twee variëteiten: wit (grauw) of roodbruin van kleur (de laatste variëteit is bedoeld in Gen. 25 : 29—34).

דחן is een ἅπαξ. Volgens KÖHLER genoemd naar de kleur: „rauchfarben", „of a smoky colour". Als betekenis geeft hij op „Hirse", „millet" (*sorghum vulgare*). Of wij inderdaad aan *sorghum vulgare* (volgens DALMAN AuS II, 258 vv. „Kafferkorn" of „Mohrenhirse") te denken hebben schijnt te betwijfelen. DALMAN AuS II, 261 meent het veeleer in verband te moeten brengen met de „Rispenhirse" (*panicum miliaceum*), zie ook a. w. blz. 260. Zie ook BRUIJEL in de *Bijbelse Encyclopaedie* s.v. *Graan;* hij geeft den Nederlandsen naam „pluimgierst". Deze diende eigenlijk voor veevoeder en werd slechts een enkele maal als broodgraan gebruikt. De SV heeft „heerse", de Nieuwe Vertaling van het Nederl. Bijbelgenootschap „gierst".

Onder כסמים, meervoud van כסמת hebben we, zowel volgens KÖHLER als volgens DALMAN AuS II, 248 en BRUIJEL s.v. *Graan* in de *Bijbelse Encyclopaedie* te verstaan „emmerkoorn" (*triticum dicoecum*); de gewoonlijk gebruikte naam „spelt" is minder juist. Uit het Misjna-traktaat *Challa* van den Talmoed IV, 2, waarnaar DALMAN a. w. blz. 247 verwijst, blijkt dat כסמת het enige ingrediënt was dat voor de bereiding van brooddeeg met tarwe verenigd werd.

Al deze verschillende ingrediënten moet de profeet nu bij elkaar in het een of andere daartoe geschikte gebruiksvoorwerp doen (het algemene woord כלי duidt niet precies aan waarin); de nadruk valt op אחד, waar het op aankomt is, dat zo geheel verscheiden bestanddelen door elkaar gemengd worden, wat niet in overeenstemming is met den geest der Mozaïsche wet, vgl. bepalingen als in Lev. 19 : 19 en Deut. 22 : 9, 10. Het aldus gevormde mengsel moet hij dan gebruiken om daar brood van te bereiden, natuurlijk na het in een handmolen

ietwat fijngewreven te hebben. En dat brood moet hij dan eten, zolang als hij op zijn zijde ligt (מספר is hier evenals in vs 4 acc. temporis; de LXX heeft ook hier weer κατὰ ἀριθμὸν, maar er is geen reden aan een oorspronkelijk כמספר te denken, tegen ROTHSTEIN in BH² en HEINISCH). De duur daarvan wordt voorts nader bepaald op 390 dagen. De LXX heeft evenals in vs 5 het getal 190, en allen die daar haar lezing aanvaarden, prefereren deze ook hier, of men laat, zoals HEINISCH, hier de nadere bepaling van het getal der dagen eenvoudig weg. HERRMANN gaat nog verder en elimineert het gehele slot van het vers van מספר af. Nu biedt de bepaling van den duur hier, om het even of men 390 dan wel 190 dagen leest, een moeilijkheid, in zoverre daarbij de 40 dagen van vs 6 buiten beschouwing gelaten worden. Dit is koren op den molen van TROELSTRA die vs 6 voor niet origineel houdt; in de 390 dagen van ons vers behoeft hij geen moeilijkheid te zien, die kloppen volkomen op wat vs 5 zegt. Ook voor KRAETZSCHMAR is er geen moeilijkheid omdat hij in vs 5 de lezing 150 dagen heeft; door nu in ons vers de LXX te volgen heeft hij de som van 150 dagen uit vs 5 plus 40 dagen uit vs 6. KEIL neemt aan dat de 40 dagen voor de schuld van Juda „der Kürze wegen" zijn weggelaten. KLIEFOTH aanvaardde dat het eten van het brood inderdaad alleen gedurende 390 dagen voor de schuld van בית־ישׂראל moest plaats vinden. Ik meen dat er nog een andere oplossing mogelijk is, en wel door verband te leggen tussen de 40 dagen van vs 6 en wat in vs 16 en 17 gezegd wordt. Men zie de hierna volgende bespreking van die verzen. Hier hebben wij in ieder geval zonder enigen twijfel aan de 390 dagen van het dragen der schuld van het gehele volk (vs 5) te denken. En hiermede is ook weer kennelijk het verband tussen de verschillende symbolische handelingen: de derde grijpt in op de tweede, zoals we ook bij vs 7 opmerkten dat de tweede deed op de eerste.

10 De constructie kan hier tweeledig worden gedacht: *a.* dat במשׁקול עשׂרים שׁקל ליום wordt opgevat als praedicaat bij מאכלך, met er bij te denken de copula „zijn" (zo reeds HITZIG en EWALD, en voorts ook KEIL, SCHUMPP en FISCH); *b.* dat men de woorden beschouwt als nadere bepaling bij תאכלנו aan het slot van het vers, en מאכלך ziet als vooropgezet praedicaat van dat verbum (zo reeds HENGSTENBERG en verder VON ORELLI, KRAETZSCHMAR, HERRMANN en ZIEGLER). De LXX heeft in plaats van de relatieve bepaling אשׁר תאכלנו bij מאכלך alleen maar φάγεσαι en CORNILL, TOY, ROTHSTEIN in BH², alsmede BERTHOLET willen dienovereenkomstig den Hebreeuwsen tekst wijzigen door de nota relationis weg te laten en in plaats van תאכלנו te lezen תאכל. Voor een dergelijke tekstwijziging is zeker geen voldoende reden; men vindt ze dan ook niet aanbevolen door BEWER in BH³. En wat de constructie betreft, schijnt het wel het meest aanbevelenswaardig de eerste als de eenvoudigste te aanvaarden. Dit is ook in overeenstemming met de accentuatie: bij ליום is de Atnach geplaatst. De laatste woorden מעת עד־עת תאכלנו vormen dan een zelfstandig zinnetje.

Het woord משׁקול heeft hier een ongewonen vorm. Elders in het O. T. wordt het steeds מִשְׁקָל geschreven. Er is echter geen reden deze schrijfwijze met CORNILL en BEWER in BH³ ook hier te volgen. Voor במשׁקול geeft KÖHLER op: „genau abgewogen", „carefully weighted". Het gewicht wordt dan bepaald op 20 sikkels per dag, d. i. ruim 327 gram (één sikkel weegt 16.37 gram, zie

bv. VOLZ, *Die biblischen Altertümer*, Calw & Stuttgart 1914, blz. 402). Ongetwijfeld een uiterst karig rantsoen, maar waarvan men toch niet kan zeggen dat het onvoldoende zou zijn om er het leven bij te behouden, temeer als men er rekening mee houdt, dat de profeet zo goed als geen lichamelijken arbeid had te verrichten. Wel zegt HEINISCH dat hij dit zeker niet lang zou hebben kunnen uithouden, en daarom veronderstelt hij dat hij deze handeling slechts gedurende enkele dagen zou hebben verricht, zoals ook reeds de mening was van DIECKHOFF, ZRP 1908, blz. 203—205; maar de ervaring van den tweeden wereldoorlog heeft wel geleerd hoe onbeschrijfelijk veel een mens soms onder bepaalde omstandigheden kan doorstaan. En in elk geval is het met den tekst uitdrukkelijk in strijd het nuttigen van dit sobere voedsel tot slechts korten tijd te beperken.

Onder מעת עד־עת is, volgens de Joodse interpretatie (zie FISCH), te verstaan éénmaal per etmaal. De uitdrukking wil zeggen: van een bepaalden tijd op een dag tot denzelfden tijd op den volgenden dag. De bedoeling is dus niet, zoals TROELSTRA en NOORDTZIJ veronderstellen, dat het karige rantsoen over verschillende maaltijden moet verdeeld worden, maar dat de profeet elken dag, maar dan steeds op denzelfden tijd, slechts één maaltijd moet nuttigen.

11 Evenals Ezechiël een karig rantsoen voedsel moet gebruiken, heeft hij zich ook in het drinken te beperken. Water moet hij במשורה, d. w. z. *in afgemeten hoeveelheid*, drinken; משורה is „Mass (f. Flüssigkeit)", „measure (of liquids)", KÖHLER. Deze hoeveelheid is een zesde deel van een hin, d. w. z. maar iets meer dan ½ liter. Een hin is namelijk 3²/₃ liter. Vroeger nam men aan dat een bath (= een epha), waarvan een hin een zesde deel is, ongeveer 36 liter was, maar na de vondst van een kruik te Lachis met het opschrift bt [l. mlk] „koninklijke bath" waarvan de inhoud 22 liter bleek te zijn (vgl. ALBRIGHT in AASOR 1943, blz. 58 noot 7), alsmede op grond van de gegevens medegedeeld door ANGELO SEGRÈ in een artikel *A documentary analysis of ancient Palestinian units of measure*, in JBL 1945, die tot het resultaat komt dat een bath precies 21.83 l inhoudt, blz. 357–364, moet men tot de erkentenis komen dat de vroegere opgaven in de Bijbelse Archaeologieën, bv. VOLZ a. w. blz. 401, te hoog waren [1]). Aangezien men berekent dat een volwassen mens dagelijks ten minste 1 à 2 liter water nodig heeft, was het rantsoen dat den profeet werd toegestaan wel bizonder karig. Ook hier mag overigens in aanmerking worden genomen dat de profeet niet zoveel vocht verbruikte als iemand die arbeid verricht, terwijl hij bovendien ook de ingrediënten voor zijn brood nog zeker met enig water moet vermengd hebben om er bakdeeg van te maken; en daarom mag de hoeveelheid water die hem toegemeten was niet geheel en al onvoldoende geacht worden.

Ook hier staat bij מעת עד־עת תשתה: dagelijks moest de profeet op denzelfden tijd het benodigde water drinken.

12 Door de meesten wordt ועגת שׂערים in praedicatieven zin verstaan: als een gerstenkoek zult gij het eten (over שׂערים „gerst" zie men bij vs 9: עגה volgens KÖHLER „kreisrunder, in Asche oder auf Glühsteinen rasch ge-

[1]) In de *Bijbelse Encyclopaedie* worden juiste opgaven verstrekt s.v. *bath* (GISPEN) en *efa* (VAN DEURSEN).

backener Brotfladen", „circular cake of bread, quickly baked upon ashes or heated stones"). Men vgl. ook DALMAN AuS IV, 29, 30. Het suff. 3 p. vr. enkv. in תאכלנה moet dan terugslaan op het uit zo verschillende ingrediënten bestaande voedsel van vs 9. HITZIG wil het bepaald betrekken op לחם, wat volgens KRAETZSCHMAR niet gaat, omdat לחם mannelijk is. BDB noemt echter Gen. 49 : 20 als een plaats waar het vrouwelijk gebezigd is. Intussen wordt het in vs 9 zelf mannelijk gebruikt. Wel zegt dit niet alles, omdat Ezechiël bv. in hfdst. 1 ook het woord חיה afwisselend als mannelijk en vrouwelijk behandelt. Maar het schijnt toch beter het vrouwelijk suffix op te vatten als aanduiding van het neutrum, en het te laten slaan op al de bestanddelen die in vs 9 opgesomd zijn. Dat het vrouwelijk suffix „veranlasst" zou zijn door עגת, gelijk HERRMANN wil, is minder geloofwaardig. Gewoonlijk denkt men bij het praedicatieve עגת שערים aan de wijze van bereiding. Alleen FISCH heeft een andere opvatting; hij zegt dat het mengsel van vs 9 „was to be eaten with the same relish as when one eats barley bread". Maar dit brengt een element in de interpretatie dat in den context geen steun vindt. Uit wat er in ons vers verder volgt blijkt wel voldoende dat wij hier aan de wijze van bereiding moeten denken. Een gans andere beschouwing omtrent de constructie vinden we bij HENGSTENBERG en EWALD, die het verband met vs 9 geheel loslaten en in den gerstenkoek iets nieuws zien dat er nog bij komt. Zij houden ועגת שערים voor het vooropgeplaatste object, dat in het suff. bij תאכלנה weer opgenomen wordt: gij zult ook een gerstenkoek eten — maar dan zult ge dien bakken, zoals in het vervolg wordt aangeduid. Zo thans nog AUVRAY: „Tu mangeras de la galette d'orge cuite sur des excréments humains." Hoewel dit grammatisch mogelijk is, moet toch aan de praedicatieve opvatting als de meest gewone de voorkeur worden gegeven. Bij die opvatting ziet TOY echter enig bezwaar in het gebruik van het werkwoord אכל, en hij wil in plaats van תאכלנה liever lezen תעשינה. KRAETZSCHMAR wil wel de constructie van HENGSTENBERG en EWALD aanvaarden, maar niet aan iets nieuws denken; hij ziet inderdaad nauw verband met het vreemde mengsel van vs 9, maar wil dit dan qualificeren als עגת שְׂעֻרִים „den scheusslichen Brotfladen" (het adj. שֹׂעָר komt alleen voor in Jer. 29 : 17, volgens BDB met de betekenis „horrid, disgusting", het wordt daar van oneetbare vijgen gebruikt; KÖHLER echter wil het verstaan als „aufgeplatzt", „burst open"). Nog een stap verder gaat BERTHOLET (HBAT), die de beide emendaties verbindt. Er is echter geen grond om den tekst te wijzigen; en in het gebruik van het verb. אכל ligt geen werkelijke moeilijkheid: de profeet moet het hem voorgeschreven voedsel eten, nadat het op de wijze van een gerstenkoek is toebereid.

Over die wijze van bereiding spreekt nu het tweede gedeelte van het vers. Met היא, een casus pendens (JOÜON *Gr* § 156), wordt grammatisch bedoeld de עגה, zakelijk het gemengde voedsel van vs 9. In de LXX, Pesj. en Vulg. ontbreekt het, maar dat is bij een casus pendens niet zo verwonderlijk. En er is geen reden het met CORNILL en ROTHSTEIN in BH[2] uit den tekst te verwijderen. In בגללי is de ב instrumentaal, en duidt aan het middel waarmee de actie van het bakken (עוג, komt alleen hier voor) wordt ten uitvoer gelegd. גללי zelf is plur. cstr. van גֵּל „Mistfladen", „dung-cakes" (KÖHLER). צאת האדם zijn mensenuitwerpselen. Voor het gebruik van dierlijke uitwerpselen als brandstof ook

nog in het latere Palestina, zie DALMAN AuS IV, 18—20. Dat menselijke uitwerpselen denzelfden dienst moeten doen is zeer abnormaal. De toevoeging לעיניהם wijst er op dat Ezechiël in zijn huis wel bezoek ontving van zijn volksgenoten, ten aanschouwen van wie hij zijn symbolische handelingen moest verrichten.

13 In dit vers geeft Jahwe zelf de verklaring van de symboliek. Deze wijst heen naar de ballingschap, welke het deel zal worden van de nog in het land Israëls verblijvende volksgenoten van den profeet. Evenals deze nu onrein voedsel gebruikt, zullen zij ook onrein voedsel moeten nuttigen onder de volken waarheen Jahwe hen zal verstrooien (Hiph. van נדח met de bet. „versprengen, auseinanderjagen", „scatter", KÖHLER). Hieruit is duidelijk dat de pointe van deze derde symbolische handeling gelegen is in de cultische onreinheid van het voedsel dat de profeet te nuttigen heeft, in verband met de strekking van bepalingen als in Lev. 19 : 19 en Deut. 22 : 9, 10 (zie ook bij vs 9). COOKE betwist dat deze bepalingen op het ongewone mengsel van vs 9 betrekking hebben; inderdaad wordt daarin letterlijk van het nuttigen van zulk een mengsel niet gesproken, maar het ligt toch geheel in den geest van dergelijke bepalingen dat het cultisch onrein moet worden geacht. Indien COOKE gelijk had, dan zou de onreinheid uitsluitend moeten liggen in het bezigen van menselijke excrementen als brandstof, in verband met Deut. 23 : 14, 15 (SV vs 13, 14); maar dan zou door Jahwe's toestemming om rundermest in de plaats daarvan te nemen (vs 15) de symboliek volkomen van haar kracht worden beroofd.

14 De opdracht tot het volvoeren van de derde zinnebeeldige handeling ontlokt den profeet een smartelijke klacht. Met de exclamatie אהה (KÖHLER: „Ruf abwehrenden Erschreckens", „cry of alarm", weer te geven door „ach!" „alas!") wendt hij zich tot zijn Zender om dezen er aan te herinneren dat hij van zijn prille jeugd tot op het huidige moment nooit (de negatie לא zal hier wel in dezen zin te verstaan zijn) onrein voedsel tot zich genomen heeft. Hij gebruikt hierbij den dubbelen naam Gods אדני יהוה; zie daarover bij 2 : 4. Er is geen enkele reden om met BEWER in BH[3] אדני te schrappen. Wat נפשׁי betreft, we hebben hier te doen met een van de gevallen dat נפשׁ met suffix dient om het begrip *zelf* of het pron. reflexivum weer te geven, zie BECKER, *Het begrip nefesj in het Oude Testament,* Amsterdam 1942, blz. 69. מטמאה, part. Poe'al van טמא, kan in verband met נפשׁי dan gevoegelijk aldus worden weergegeven: *ik heb mijzelf nooit verontreinigd.* Dit demonstreert de profeet nader met enkele voorbeelden. Hij wijst er op dat hij nooit נבלה „aas", het vlees van een dier dat een natuurlijken dood gestorven is, gegeten heeft (overeenkomstig Deut. 14 : 21); en dat hij evenmin ooit טרפה gegeten heeft (ook wel geschreven טריפה), waaronder te verstaan is „(v. Raubwild) zerrissenes Tier", „animal torn (by wild beasts)", zo KÖHLER. Hiermee handelde hij in overeenstemming met Ex. 22 : 30 (SV vs 31). Vgl. voorts ook Lev. 7 : 24; 17 : 15; en, wat vooral voor den priester Ezechiël van belang was, Lev. 22 : 8. Eveneens zegt hij dat hij nooit בשׂר פגול in zijn mond gehad heeft. Wat פגול precies betekent is niet zo gemakkelijk te zeggen, zie GISPEN, *Het boek Leviticus verklaard,* Kampen 1950, blz. 128. Bedoeld is: „Opferfleisch, das unrein wird, weil man es nicht in d. zulässigen Zeit gegessen hat", „sacrificial flesh

become unclean because not eaten in the allowed time" (KÖHLER), zie Lev. 7 : 18; 19 : 7. Men kan het best vertalen: *verfoeilijk vlees.*

15 Op de klacht van den profeet antwoordt zijn Opdrachtgever met de vergunning om in plaats van menselijke uitwerpselen rundermest als brandstof te gebruiken. Het woord צפוע (Ketib), dat volgens het Qoré als צפיע moet worden gelezen, is een ἅπαξ, en moet uitwerpselen betekenen. Voor גללי האדם zie men vs 12. Het verb. עשה heeft hier den zin van „bereiden"; de praep. על bewijst duidelijk dat de ב in vs 12 instrumentaal is: het brood moet op rundermest gebakken worden. Door deze concessie neemt Jahwe het weerzinwekkende voor Ezechiël uit de opdracht weg; maar het nuttigen van cultisch onrein voedsel kan hem niet worden bespaard, dat is in de symboliek noodzakelijk.

16 De aanvang van dit vers, waar de profeet weer uitdrukkelijk wordt toegesproken als בן־אדם (zie daarover bij 2 : 1), de eerste maal dat dit na vs 1 weer geschiedt, schijnt er wel op te duiden, dat thans een ietwat nieuw element wordt naar voren gebracht. Het ויאמר zal dan ook niet bedoeld zijn als een onmiddellijke aansluiting op het voorafgaande. Terecht vertaalt AUVRAY „Puis il me dit", en FISCH (in aansluiting bij de Engelse vertaling zowel AV als RV): „Moreover He said unto me". Zo heeft ook de Nieuwe Vertaling van het Nederl. Bijbelgenootschap (in aansluiting bij de SV): „Daarna zeide Hij tot mij."

Het nieuwe element bestaat in de aankondiging van een hongersnood in Jeruzalem. הנני שבר *futurum instans* (GES-K § 116 *p*, JOÜON *Gr* § 121 *e*, DAVIDSON *Synt* § 100 *c*). De term מטה־לחם vinden we eveneens 5 : 16; 14 : 13; alsmede Lev. 26 : 26; Ps. 105 : 16; steeds in verbinding met het verb. שבר. Volgens KÖHLER hebben we hierbij te denken aan een werkelijken stok waar kleine, ringvormige broden op gestoken werden (sv מטה); zie ook zijn *Kleine Lichter, 50 Bibelstellen erklärt*, Zürich (1945), blz. 25—27. Maar ik ben er, evenmin als GISPEN, *Het boek Leviticus verklaard*, blz. 382, van overtuigd dat KÖHLER gelijk heeft. Evenals hij acht ik het zeer goed mogelijk dat veleer te denken is aan beeldspraak: het brood is het voedingsmiddel waarop de mens als op een staf leunt. Vgl. ook ZIEGLER en VAN DEN BORN. Daarin word ik bevestigd door Jes. 3 : 1, waar sprake is van den משען־לחם (het woord משען dat ook in 2 Sam. 22 : 19; Ps. 18 : 19 voorkomt, en daar van Jahwe gebezigd wordt, betekent „steun"), en wel nevens den משען־מים. Men zal dan brood eten במשקל *in afgewogen hoeveelheid* (vgl. ook bij vs 10), ובדאגה *en met bezorgdheid* (דאגה is volgens KÖHLER „Besorgtheit", „anxious care"). De karigheid van het rantsoen gaat gepaard met de vrees dat de voedselvoorraad niet toereikend zal zijn. Naast gebrek aan voedsel zal er ook tekort aan drinkwater zijn: men zal water drinken במשורה *in afgemeten hoeveelheid* (zie bij vs 11) ובשממון *en met ontzetting* (שממון komt alleen hier voor en in 12 : 19, volgens KÖHLER: „Grauen, Schauder", „appalment, horror"); het vooruitzicht van watergebrek is nog veel erger dan een verwacht tekort aan voedsel. Het is duidelijk dat hiermee gezinspeeld wordt op den nood die er tijdens de belegering in Jeruzalem (vgl. de eerste symbolische handeling, vs 1—3) heersen zal. Zo grijpt dus de derde symbolische handeling niet alleen terug op de tweede, zoals we bij vs 9 opmerkten, maar ook op de eerste: dit wordt heel duidelijk door de termen

במשקל en במשורה die hier aan vs 10 en 11 herinneren. Het voedsel dat de profeet moet bereiden is niet alleen in zijn onreinheid een heenwijzing naar de ballingschap, maar ook in zijn karigheid een aankondiging van het gebrek dat in het belegerde Jeruzalem zal worden geleden.

17 Met למען wordt het doel aangegeven van de Goddelijke actie waarvan in het vorige vers sprake is (ten onrechte vertaalt AUVRAY „parce que"). Dat doel is in de eerste plaats dat er gebrek aan voedsel en drinkwater komt, maar dan verder ook, dat de gehele bevolking in een staat van verbijstering geraakt: ונשמו Niph. van שמם, die hier de betekenis heeft van „zum Schaudern gebracht werden", „be caused to be appalled, awe-struck" (KÖHLER). איש ואחיו wil zoveel zeggen als „iedereen", letterlijk: „een man en zijn broeder"; er is geen reden om den tekst ietwat anders te lezen (zie BH^3). De opvatting „allen zonder uitzondering" is reeds van KIMCHI afkomstig (vgl. FISCH). Ten laatste is het doel de algehele ondergang van het zondig volk, die met een zeer sterk woord wordt uitgedrukt: נמקו Niph. van מקק, met de betekenis „verfaulen, verkommen", „decay, rot away" (KÖHLER); het zal als het ware ten gevolge van een rottingsproces te gronde gaan. Dezelfde uitdrukking wordt eveneens gebezigd in Lev. 26 : 39. En dit wordt veroorzaakt door hun ongerechtigheid, hun zondeschuld: בעונם met ב instrumentalis; ZIEGLER „ob ihrer Schuld". Men bedenke dat de profeet in zijn tweede zinnebeeldige handeling door het liggen op zijn zijde de ontzaglijke zwaarte der עון van zijn volksgenoten had voor te stellen.

Bij vs 9 sprak ik reeds van een mogelijkheid die ik zag om verband te leggen tussen de 40 dagen van Ezechiëls liggen op zijn rechterzijde voor de schuld van Juda, en de verzen 16 en 17. Zoals we bij de bespreking van vs 7 hebben gezien is er alle aanleiding om aan te nemen dat het juist gedurende deze 40 dagen is dat de profeet met strakken blik, den arm ontbloot, moet kijken naar het met figuren bekraste klei-tafeltje dat het belegerde Jeruzalem voorstelt, waardoor een bizonder verband wordt gelegd tussen de schuld van Juda en den te wachten ondergang van Jeruzalem. En het schijnt mij toe, dat het dan ook niet ongemotiveerd is weer een bizonder verband aan te nemen tussen de 40 dagen van het dragen van Juda's schuld en de Goddelijke aankondiging van voedsel- en watergebrek tijdens Jeruzalems belegering met het gevolg dat de bevolking om haar schuld „wegrot". Al worden die 40 dagen in de derde zinnebeeldige handeling niet genoemd (zoals de 390 dagen in vs 9), dan kan men toch aannemen dat gedurende die periode vooral de nadruk komt te liggen op de krapheid van Ezechiëls dagrantsoen. In verband met het feit dat de aankondiging van het broodsgebrek in vs 16 zich van het voorafgaande ietwat afzondert zouden we wellicht mogen veronderstellen dat zij na afloop van de 390 dagen en aan het begin van de 40 dagen heeft plaats gevonden. Zo worden die in den tekst niet uitdrukkelijk vermeld, maar toch aangeduid. Wel valt dit niet te bewijzen, maar ik meen met deze veronderstelling een niet al te onmogelijke oplossing te hebben geboden voor de moeilijkheid waarvoor het nietvermelden van de 40 dagen in vs 9 ons stelt.

vs **9—17** In de derde symbolische handeling moet de profeet uit niet minder dan zes verschillende ingrediënten (tarwe, gerst, dikke bonen, linzen, pluimgierst en emmerkoorn) een bakdeeg samenstellen, om zich daarvan brood te bereiden, dat hij gedurende 390 dagen (de dagen dat hij op zijn linkerzijde

ligt, zie vs 4, 5) eten moet. De te nuttigen hoeveelheid mag niet meer bedragen dan 20 sikkels per dag, en moet telkens op denzelfden tijd van den dag (dus eens in de 24 uur) gebruikt worden. Eveneens moet hij slechts een beperkte hoeveelheid water drinken: een zesde deel van een hin per dag, eveneens telkens op denzelfden tijd van den dag te gebruiken. Wat de wijze van bereiding betreft, moet het brood gebakken worden zoals men een gerstenkoek bakt, op verhitte stenen, en voor het verhitten moet hij gedroogde menselijke uitwerpselen als brandstof bezigen. De bedoeling van deze handeling wordt verduidelijkt door het Goddelijk woord: zo zullen de Israëlieten in de ballingschap die Jahwe over hen brengen gaat onrein voedsel moeten nuttigen. Deze opdracht van zijn hemelsen Zender ontlokt den profeet een smartelijke klacht: hij heeft nog nooit van zijn leven onrein voedsel gebruikt! Daarop komt zijn Opdrachtgever hem in zoverre tegemoet, dat Hij hem toestaat in plaats van menselijke uitwerpselen gedroogden rundermest te bezigen.

Daarna (mogelijk aan het begin van de 40 dagen dat Ezechiël op zijn rechterzijde moet liggen) komt een woord Gods tot hem, dat aankondigt, in aansluiting aan de karigheid van het hem toegemeten rantsoen, dat God in Jeruzalem een hongersnood zal doen komen (ongetwijfeld gedurende te wachten belegering, zie vs 1—3), zodat men het daar eveneens met een uiterst karig rantsoen van brood en water zal moeten doen, voortdurend gekweld door de zorg of de voorraad wel toereikend zal zijn; om op die wijze de bewoners om hun zondeschuld tot volledigen ondergang te brengen, hen als het ware te doen „wegrotten".

Sedert CORNILL hebben velen op onderscheidene manieren in de volgorde der verzen van dit hoofdstuk veranderingen menen te moeten aanbrengen, veelal met eliminatie van enkele bestanddelen. CORNILL zelf nam deze volgorde aan: vs 4—8 (met schrapping van vs 7), 9, 12—15, 1—3, 10, 11, 16, 17. KRAETZSCHMAR: vs 1—3, 7, 4—6, 8, terwijl hij in vs 9—17 twee parallelle stukken onderscheidt: 9, 12—15 en 10, 11, 16, 17. HANS SCHMIDT wil vs 4—8 in hfdst. 24 een plaats geven, en vs 17 weglaten; de overige verzen rangschikt hij als volgt: 1—3, 9, 12—15, 10, 11, 16. HEINISCH heeft de volgorde: 1—3, 7, 10, 11, 16, 17, 4—6, 8, 9, 10—15, HERRMANN: 1—3, 4, 5, 7, 8, 10, 11, 16, 17, 9, 12, 14—15; de verzen 6 en 13 laat hij weg. COOKE meent dat vs 4—6 en 8 eigenlijk behoren bij 3 : 25, 26, zowel vs 13 als vs 16 en 17 houdt hij voor latere toevoegsels; en de overblijvende verzen groepeert hij aldus: 1—3, 7, 9—11, 12, 14, 15. BERTHOLET (HBAT) geeft een rangschikking die veel met die van KRAETZSCHMAR overeenkomt, echter zonder diens denkbeeld van parallelle recensies over te nemen: vs 1—3, 7, 4—6, 8, 10, 11, 16, 17, 9, 12—15. SCHUMPP beperkt zich iets in zijn omzettingen en geeft: vs 1—8, 10, 11, 16, 17, 9, 12—15. Uit de aanzienlijke verscheidenheid blijkt al aanstonds hoe groot hier het gevaar voor subjectieve willekeur is; en nog steeds blijft van kracht wat SKINNER naar aanleiding van CORNILL's omzettingen schreef: „the proposed reading requires a somewhat violent handling of the text". Men moet nooit vergeten dat het niet de taak is van den exegeet een tekst te formeren naar zijn eigen inzicht, maar om den overgeleverden tekst zo goed mogelijk te verklaren. HÖLSCHER gaat nog veel verder: hij reconstrueert uit het gehele hoofd-

stuk een kort gedicht dat niet meer omvat dan (bovendien nog met weglating van enkele woorden daaruit); vs 1, 2, 9*a*, 10, 11 (blz. 61 vv.). Overigens valt niet te ontkennen dat het hoofdstuk heel wat moeilijkheden oplevert en ons voor onderscheidene vragen stelt; maar de exegese heeft er ernstig naar te streven deze moeilijkheden tot een plausibele oplossing te brengen en op deze vragen een bevredigend antwoord te vinden. Daartoe zoekt de hierboven gegeven verklaring een bijdrage te leveren. Of deze genoegzame instemming zal vinden moet worden afgewacht; de bewerker van dezen commentaar ziet met belangstelling naar eventuele pogingen tot verbetering uit.

Er is nog één vraag, waarop tot dusver geen antwoord werd gezocht. Het is deze: hoe de termijn van 390 + 40, d. i. 430 dagen, overeen te brengen is met de twee dateringen van 1 : 1, 2 en 8 : 1. Tussen deze beide data (den 5en dag der 4e maand van het 5e jaar en den 5en dag der 6e maand van het 6e jaar na de wegvoering van koning Jojachin) ligt een tijdruimte van precies één jaar en twee maanden. Daarbij moet men nog rekening houden met de 7 dagen van 3 : 15, misschien nog wel met een enkelen dag meer in verband met 3 : 22, zodat er zeker een twintigtal dagen te kort komen om de 430 dagen tussen de twee termini in te passen. Dit heeft bv. KEIL genoopt tot de conclusie dat de symbolische handelingen van ons hoofdstuk „nicht in der leiblichen Wirklichkeit ausgeführt" kunnen zijn. Maar dit is slechts als een ontvluchten van de moeilijkheid te beschouwen. Wanneer de profeet de Goddelijke opdracht ontvangt bepaalde dingen te doen, dan moeten wij aannemen dat hij daaraan niet ongehoorzaam is geweest, al staat er in dit geval wel niet bij, zoals in andere gevallen (bv. in 12 : 7 en 24 : 18), dat de profeet deed wat hem bevolen was. Men kan moeilijk de oplossing van de moeilijkheid hierin zoeken, dat de profeet wel in werkelijkheid geruimen tijd eerst op zijn ene, en daarna een korteren tijd op zijn andere zijde heeft gelegen, maar niet precies 390 + 40 dagen, omdat deze getallen ook in de symboliek niet chronologisch nauwkeurig bedoeld zijn; want, zoals we reeds zagen, zijn de getallen in de uitvoering van de handeling beslist reëel te nemen (zie bij vs 5). Dan schijnen er slechts twee mogelijkheden over te blijven. De ene is, dat men aanneemt, dat de profeet de in hfdst. 8—11 beschreven visionaire ervaringen heeft gehad nog tijdens het liggen op zijn zijde (het verb. ישׁב in 8 : 1 behoeft daartegen geen bezwaar te zijn, het kan eenvoudig aanduiden dat Ezechiël in zijn huis verbleef, vgl. plaatsen als Gen. 24 : 55; Lev. 12 : 4, 5; 2 Kon. 14 : 10). De andere is dat men met den *Seder Olam Rabba* rekening houdt met de mogelijkheid van een schrikkelmaand (vgl. FISCH op 8 : 1); in dat geval zouden er tussen het tijdstip van 1 : 1, 2 en 8 : 1 zeker meer dan 430 + 7 à 8 dagen verlopen zijn: een maanjaar van 354 dagen benevens drie maanden van 29 à 30 dagen. Wel weten wij niet precies hoe men in dien tijd bij het inlassen der schrikkelmaanden is te werk gegaan, maar dat het geschied moet zijn is zeker (vgl. DALMAN AuS I, 20, GISPEN s. v. *Jaar* in de *Bijbelse Encyclopaedie*). Daarom lijkt mij deze oplossing nog het meest aannemelijk.

HOOFDSTUK 5

vs 1—4 **Vierde zinnebeeldige handeling: de profeet moet zijn hoofd- en baardhaar afsnijden en daarmede verschillende acties uitvoeren**

1 De beschrijving van deze vierde zinnebeeldige handeling begint evenals de drie vorige met ואתה, waaraan in dit geval evenals bij de eerste nog בן־אדם (zie bij 2 : 1) is toegevoegd, gevolgd door een imperativus. De imp. קח־לך evenals in 4 : 1 en 9 (zie bij 4 : 1). Ditmaal is het een scherp zwaard (חדה fem. van het adj. חד „scherp") dat de profeet ter hand moet nemen. HÖLSCHER blz. 62 vertaalt חרב door „Messer", gevolgd door COOKE. Ook AUVRAY vertaalt „un couteau tranchant". Inderdaad kan, zoals reeds HITZIG opmerkte, חרב in het algemeen een snijwerktuig aanduiden: dit blijkt overtuigend uit Joz. 5 : 2, 3, waar חרבות gebruikt worden om de besnijdenis te voltrekken. Toch is hier zeker een „zwaard" bedoeld, zoals blijkt uit de toevoeging תער הגלבים תקחנה לך die leert waartoe dat zwaard gebruikt moet worden. Wel beschouwt HÖLSCHER deze toevoeging als een glosse, blz. 61, wat ook COOKE mogelijk acht; maar daarvoor is geen reden. תער is een „scheermes" (het komt ook voor in Num. 6 : 5; 8 : 7; en Jes. 7 : 20). FOHRER blz. 235 ziet daarin een product van Babylonië en meent dat het tot den tijd van Ezechiël in Israël onbekend was. Dat dit onjuist is blijkt reeds uit Jes. 7 : 20 [1]), en voorts ook uit Richt. 13 : 5; 16 : 17; 1 Sam. 1 : 11, waar echter wel een ander woord gebruikt is, nl. מורה. De LXX heeft ὑπὲρ ξυρὸν, maar er is geen reden om te lezen מתער (scherper dan een scheermes), of om met de Pesj., Theodotion en de Itala te lezen כתער, zoals ROTHSTEIN in BH² (zij het ook met een *l frt*) wil. גלבים is een ἅπαξ, enkelv. גלב, Akkadisch *gallâboe,* met de betekenis „barbier" (zie KÖHLER). Wat de constructie betreft, dient opgemerkt te worden dat תער הגלבים praedicatieve bepaling is bij het suff. 3 pers. vrouw. enkv. in תקחנה, terugslaande op חרב; לך is hier evenals in קח־לך (hierboven en in 4 : 1, 9) *dativus commodi* liggende in de richting van den z.g. *dativus ethicus* (zie bij 4 : 1). Te vertalen: *neem een scherp zwaard dat gij als een barbiersscheermes moet gebruiken.*

Daarmee moet de profeet zich nu het haar van zijn hoofd en van zijn baard afsnijden. Het verb. עבר wordt in Qal en in Hiph. met de praep. על gebruikt van het scheermes dat het haar afsnijdt, of dat men het haar doet afsnijden (zie Num. 6 : 5 en 8 : 7). Het is niet zo gemakkelijk daarvan in onze moderne talen een goede weergave te bieden. De meeste commentatoren die Duits schrijven, hebben „fahre damit über"; in het Engels geeft men het weer als „cause it to pass" of „pass it" (zoals de Amerikaanse *Revised Standard Version*

---

[1]) Het beroep op Num. 6 : 5 en 8 : 7 zou hoogstwaarschijnlijk door FOHRER (en zeker door anderen) worden afgewezen met de tegenwerping dat deze teksten behoren tot den na-exilischen P. Al mogen er tegen de aanvaarding van dezen P zeer ernstige bedenkingen bestaan (men zie mijn *Short Introduction to the Pentateuch,* London 1949 en mijn *Oud-Testamentische Kanoniek,* Kampen 1952, blz. 69—159), het is overbodig daarop hier nader in te gaan, Jes. 7 : 20 is een afdoende weerlegging van FOHRER's mening.

heeft); AUVRAY en STEINMANN: „fais-le passer". In het Nederlands lijkt mij het beste: *laat het gaan over* (vgl. ook VAN DEN BORN).

Ten slotte moet hij er een weeg-instrument bij halen en de afgesneden haren nauwkeurig verdelen. In ולקחת לך hebben we met hetzelfde geval te doen als in קח-לך (zie boven). De dualis מאזנים wordt gebruikt met het oog op de twee schalen van het weeg-instrument („die 2 Wagschalen", „the two scales", KÖHLER). Daar wordt ten overvloede nog bijgevoegd משקל „gewicht". De twee schalen van het gewicht vormen een „weegschaal". In וחלקתם slaat het suff. 3 p. mannel. meerv. *ad sensum* op de afgesneden „haren", hoewel deze in het voorafgaande nog niet uitdrukkelijk genoemd zijn. Het verb. חלק in Pi. „verdelen" beduidt hier „in parten delen" („in Teile abteilen", „divide in parts", KÖHLER). Uit het volgende vers blijkt dat het de bedoeling is dat de haren in drie gelijke delen worden verdeeld.

2 beschrijft wat de profeet met elk der drie delen moet doen. Het eerste derdedeel moet hij met vuur verbranden: אור eigenlijk „Schein", „light" (KÖHLER), vooral van vuur, en gaat dan over in de betekenis van „vuur". Onder העיר zal te verstaan zijn het op de klei-tablet van 4 : 1 aangebrachte model van de stad Jeruzalem. Het volgende כמלאת ימי המצור is een tijdsbepaling; de praep. כ met den infin. heeft de betekenis: „zodra als" (GES-K § 164 *g*, JOÜON *Gr* § 166 *m*). En onder de ימי המצור zal te verstaan zijn de periode gedurende welke het symbolisch beleg van de stad plaats vindt, d. i. zolang als de klei-tablet met de daarop ingekraste figuren (4 : 1, 2) in Ezechiëls huis op den grond ligt; en, zoals we bij 4 : 7 hebben in het licht gesteld, zal dat wel zijn totdat de 390 + 40 dagen verlopen zijn. Hieruit krijgen wij den indruk dat deze vierde symbolische handeling heeft plaats gevonden onmiddellijk nadat de 430 dagen van het liggen verstreken waren. Volgens enkelen als HANS SCHMIDT en BERTHOLET (HBAT) moet de tijdsbepaling als een glosse geëlimineerd worden, maar daarvoor is geen reden. KRAETZSCHMAR wil vocaliseren הַמְּצוּר en dit in denzelfden zin opvatten als in 4 : 8: „die Tage des Gebundenseins", maar dit is helemaal niet nodig; het ontbreken van het pronominale suffix 2 pers. en de aanwezigheid van het bepalend lidwoord wijzen wel aan dat hier een ander begrip bedoeld is dan in 4 : 8. Wel heeft de Pesj. hier het pronominale suffix ook, maar er is geen grond dit voor de juiste lezing te houden. Voor den tijdsduur maakt het in ieder geval geen verschil. Wat de profeet met het tweede derdedeel doen moet is niet heel duidelijk. Verscheidene verklaarders houden den tekst voor ietwat corrupt. De meesten van hen menen dat ולקחת een inschuifsel is; het ontbreekt ook in de LXX. Zo CORNILL, TOY, ROTHSTEIN in BH², KRAETZSCHMAR, HEINISCH, HERRMANN en BERTHOLET (HBAT); ook COOKE voelt er blijkbaar voor. Enkelen willen niet alleen dit woord, maar eveneens סביבותיה elimineren: HANS SCHMIDT en HÖLSCHER blz. 61. In KHC merkte BERTHOLET reeds op, dat men, indien men niet met de LXX ולקחת zou moeten laten vervallen, dan toch op zijn minst vóór תכה een ו zou moeten plaatsen, wat ook KRAETZSCHMAR mogelijk achtte. Het ontbreken van ולקחת in de LXX is moeilijk als een serieus argument voor de weglating te beschouwen: men zie wat zij van het hele vers gemaakt heeft; in plaats van derdedelen zijn vierdedelen gekomen, en dit wordt bereikt doordat er tweemaal van het verbranden van een deel sprake is, beide malen met

weergave van בתוך, eerst ἐν μέσῃ τῇ πόλει en daarna ἐν μέσῳ αὐτῆς; het is luce clarius dat de LXX hier den tekst verbroddeld heeft. En zelfs voor het inlassen van een ו vóór תכה is geen genoegzame grond. KÖNIG *Synt* § 357 a–n geeft tal van voorbeelden van asyndese. Voor het schrappen van סביבותה, dat trouwens door slechts zeer enkelen als een inschuifsel in den tekst wordt beschouwd, en in de LXX niet ontbreekt (κύκλῳ αὐτῆς), kan nog veel minder een deugelijk argument worden aangevoerd. Houdt men zich dus, met BEWER in BH³, aan den MT, dan doet zich de vraag voor waarop het suffix 3 pers. vrouw. enkv. in סביבותיה betrekking heeft. Algemeen neemt men aan: op העיר, en men meent dat dit met het oog op vs 12 noodzakelijk is (zie bv. KEIL). Grammatisch echter schijnt het veel meer voor de hand te liggen het suffix te laten slaan op השלשית, dat dichterbij staat. Bovendien heeft anders תכה geen uitgedrukt object, en de gedachte dat de profeet eerst de haren van het tweede derdedeel rondom de op de klei-tablet geprojecteerde stad zou moeten strooien moet men er dan helemaal bij denken. Dat uit de verklaring die in vs 12 gegeven wordt inderdaad zou moeten volgen dat hier het suffix op de stad betrekking zou hebben, kan ik niet inzien; zo eng verband behoeft men tussen symbool en verklaring niet te leggen; men lette er op dat het eerste derdedeel verbrand wordt, terwijl dit toch nader verklaard wordt als symbool van den dood door pest en honger. Wanneer wij ons houden aan de bewoordingen van den tekst ontvangen wij deze voorstelling, dat de profeet een derdedeel van zijn afgesneden haren op een hoopje ergens moet neerleggen, en daar dan met het zwaard (hetzelfde waarmee hij zijn haren afgesneden heeft, men lette op het bepalend lidwoord: בַחרב) omheen moet slaan. Wat hij ten slotte met het laatste derdedeel doen moet levert geen moeilijkheid op: dat moet hij in den wind strooien (זרה „streuen", „scatter", KÖHLER). Daartoe zal hij zich ongetwijfeld even buitenshuis begeven moeten hebben. Enige moeilijkheid levert dan nog weer op wat er volgt וחרב אריק אחריהם. De zin gaat hier ineens over in den eersten persoon, en zegt niet meer wat de profeet doen moet maar wat Jahwe doen zal: אריק 1e pers. enkv. impf. Hiph. van het verb. ריק, dat alleen in Hiph. en Hoph. voorkomt; het betekent eigenlijk „ausleeren", „empty out" (KÖHLER), maar wordt hier, evenals op verschillende andere plaatsen, gebezigd van het „trekken" van het zwaard. Om deze moeilijkheid worden de woorden als een toevoegsel beschouwd, ontleend aan vs 12: CORNILL, TOY, ROTHSTEIN in BH², BERTHOLET, KRAETZSCHMAR, HANS SCHMIDT, HEINISCH, HERRMANN, COOKE, en ook HÖLSCHER blz. 61. Minder ver gaat BEWER in BH³ die alleen אריק wil wijzigen in תריק. Maar de overgang in den eersten persoon is niet zo verwonderlijk: symbool en realiteit worden niet altijd nauwlettend gescheiden gehouden. Nu spreekt Jahwe zelf uit wat Hij doen zal. De bedreiging raakt de na Jeruzalems ondergang verstrooide bewoners. Zij was reeds geuit in de Mozaïsche wet (Lev. 26 : 33), alsmede door den mond van Jeremia (9 : 15, SV vs 16).

3 Waarop heeft משם betrekking? Algemeen is men van oordeel: op het laatste derdedeel. Maar BERTHOLET (HBAT) vindt dat men zich niet kan voorstellen, hoe de profeet van die haren die hij in den wind gestrooid heeft er nog weer enige zou beschikbaar hebben om daarmee te doen wat in dit vers hem bevolen wordt, en hij is mitsdien, evenals enkele anderen (HEINISCH,

HERRMANN, ZIEGLER en ook HÖLSCHER blz. 62 vv.), van mening dat vs 3 secundair is, en hetzelfde geldt dan van vs 4. Het is echter niet zo moeilijk zich voor te stellen, dat de profeet na de laatste haren buiten zijn huis in den wind gestrooid te hebben, daarvan enkele, die in de onmiddellijke nabijheid op den grond gevallen zijn, weer heeft opgeraapt om daarmee te doen wat Jahwe verder tot hem zegt. Het zijn er מעט במספר: enkele weinige, die gemakkelijk te tellen zijn (vgl. voor deze betekenis van מספר ook Gen. 34 : 30 en Jes. 10 : 19). Die moet hij „umfassen mit", „confine in" (aldus de zin van צור naar KÖHLER) zijn „slippen" (כנף eigenl. „vleugel", hier de slippen van het gewaad, vgl. ook Hagg. 2 : 12 [SV vs 13]).

4 En van die weinige haren die hij dan nog in de slippen van zijn kleed bij elkaar houdt, moet de profeet er weer enige nemen en in het vuur werpen om ze zo te verbranden. Welk vuur is hier bedoeld? Van de weinigen die zich daarover uitlaten denken BERTHOLET (HBAT) met een vraagteken, en FISCH met beslistheid aan het vuur waarin het eerste derdedeel verbrand wordt; KRAETZSCHMAR loochent dit nadrukkelijk en gewaagt van het haardvuur in Ezechiëls woning; TROELSTRA vat het zinnebeeldig op als het vuur der ellende. Dit laatste kan zeker niet juist zijn, in het kader van de symbolische handeling is beslist aan reëel vuur te denken. Maar wij behoeven er ons niet in te verdiepen, welk vuur dit geweest is; voor den zin der symbolische handeling is voldoende, dat die haren verbrand worden, met wat voor vuur doet niet ter zake.

De laatste woorden van dit vers maken het ons weer buitengemeen moeilijk. CORNILL, TOY en BH zoeken de moeilijkheid te ontgaan door tekstwijziging; in plaats van ממנו תצא־אש willen zij lezen: ואמרת, en dit met de volgende woorden verbonden maken tot het begin van vs 5. Onderscheidene commentatoren volgen hen hierin: BERTHOLET, HEINISCH, HERRMANN, COOKE, SCHUMPP. Nog radicaler gaan HANS SCHMIDT en HÖLSCHER blz. 63 te werk, die het gehele slot weglaten. TROELSTRA handhaaft ממנו תצא־אש, maar last daarna, in navolging van de LXX, in ואמרת, en trekt dit met de volgende woorden bij vs 5. Zo ook AUVRAY, die echter van ממנו תצא־אש zegt: „Cette phrase reste mystérieuse", en zich afvraagt of we dit ook hebben te beschouwen als een glosse die op 19 : 14 berust. ZIEGLER laat den tekst ongewijzigd, maar geeft geen verklaring, vermoedelijk omdat hij aan de verzen 3 en 4 in hun geheel een secundair karakter toeschrijft. Het grote struikelblok voor de verklaring schuilt in het suff. 3 pers. mannel. enkv. in ממנו. Waarop slaat dit? FISCH meent: op het vuur, dat Ezechiël op de klei-tablet blijkens vs 2 ontstoken heeft. Men kan hiertegen niet als een afdoend bezwaar inbrengen dat אש vrouwelijk is, want het Hebreeuws heeft in het algemeen wel een neiging om mannelijke suffixa te gebruiken in betrekking tot vrouwelijke substantiva (zie GES-K § 135 *o*, JOÜON *Gr* § 149 *b*), vgl. ook bij 2 : 9. Maar de voorstelling dat uit het kleine beetje vuur dat nodig was om een hoopje haar te verbranden een vuur zou ontstaan dat zich zou richten tegen het gehele huis Israëls, laat zich bezwaarlijk aannemelijk maken. KEIL laat het suffix betrekking hebben op de gehele in vs 3 en 4 beschreven handeling, maar dan zou men eerst recht een vrouwelijk suffix verwachten met de betekenis van een neutrum. En bij de verschillende pogingen die anderen aanwenden om den overgeleverden tekst te verklaren (bv. VON ORELLI: „Der Text erinnert daran, dass die symbol.

Handlung eine wirksame ist, deren Kraft alle Israeliten zu spüren bekommen"), ontbreekt het steeds aan een scherpe en klare omschrijving waarop nu eigenlijk het ממנו terugslaat. In feite is het ook onmogelijk die te geven. KRAETZSCHMAR heeft de vraag gesteld of misschien het suffix eerste persoon enkelvoud is te lezen. Ik meen dat hiermee een zeer eenvoudige en plausibele oplossing voor de moeilijkheid aan de hand gedaan wordt. Verwisseling van י en ו konden heel gemakkelijk voorkomen; ik verwijs naar een voorbeeld waar de MT ממני heeft en waar juist ממנו gelezen moet worden (Pred. 2 : 25). Zo geloof ik dat hier in plaats van ממנו moet gelezen worden ממני. Daarmee krijgt de tekst een zeer duidelijken en voortreffelijk passenden zin. We krijgen dan een geval dat analoog is aan dat van het slot van vs 2; de zinnebeeldige handeling loopt uit op een rechtstreeks woord van Jahwe, waarin deze verklaart, dat van Hem een vuur zal uitgaan, het vuur van het strafgericht, dat heel het huis Israëls zal aantasten. In deze richting uitten zich ook reeds EWALD en KEIL, echter zonder wijziging van den tekst, waarbij het ממנו onverklaard blijft. Het is dan ook niet nodig verder met KRAETZSCHMAR mee te gaan, die uit het καὶ ἐρεῖς παντὶ οἴκῳ 'Ισραήλ van de LXX wil afleiden dat er aan vs 5 nog een inleidende formule voorafging. Onder בית ישׂראל zal hetzelfde te verstaan zijn als elders bij Ezechiël (3 : 1, 4, 5, 7, 17; 4 : 3—5): het gehele volk; wat hier dan nog nader geaccentueerd wordt door de toevoeging van כל, waarin niet met BEWER in BH[3] een toevoegsel behoeft vermoed te worden. Het slot klinkt als een forse bedreiging: *van Mij zal een vuur uitvaren tegen het gehele huis Israëls.* Een soortgelijke bedreiging als in Jer. 4 : 4; 15 : 14; vgl. ook Deut. 32 : 22.

vs **1—4** De vierde symbolische handeling begint hiermee dat de profeet zich met een scherp zwaard dat hij als een barbiersscheermes moet gebruiken het haar van hoofd en baard heeft af te snijden. Ongetwijfeld een zinnebeeld hiervan dat het land van zijn bewoners zal beroofd worden. Het gebruik van een zwaard zal dan wel moeten dienen om de gewelddadigheid van dat gebeuren aanschouwelijk te maken. De afgesneden haren moet hij vervolgens met behulp van een weegschaal in drie gelijke delen verdelen. Het eerste derdedeel moet hij, na afloop van de 430 dagen der symbolische belegering, binnen de op de klei-tablet aangebrachte figuur der stad verbranden, om het tweede derdedeel moet hij met het bedoelde zwaard heen slaan, het laatste derdedeel moet hij in den wind strooien. Dit kan niet anders beduiden dan dat een derde deel van Jeruzalems bewoners binnen de stad, een derde deel buiten de stad den dood zal vinden, en dat de overigen ver van stad en land in alle richtingen verspreid zullen worden. Hieraan knoopt zich de Goddelijke bedreiging vast: Ik zal hen met getrokken zwaard achtervolgen. Ten slotte moet de profeet van de in den wind gestrooide haren er enkele weinige, gemakkelijk te tellen, in de slippen van zijn gewaad doen, beeld van een kleine rest die aan het verderf ontkomen zal; maar daarvan moet hij er toch nog weer enkele verbranden, beeld van een onheil dat opnieuw een deel van de ontkomenen te wachten staat. En weer volgt de Goddelijke bedreiging: van Mij zal een vuur uitvaren tegen het gehele huis Israëls.

Volgens FOHRER zijn deze vier symbolische handelingen niet als een samenhangend geheel te beschouwen. Wel houdt hij de berichten daarover voor af-

komstig van den profeet zelf (blz. 51 vv.), maar in verband met zijn opvatting dat de verzameling van de producten van Ezechiëls literairen arbeid eerst in later tijd door anderen is tot stand gebracht (blz. 53) ziet hij in de berichten van hfdst. 4 : 1—5 : 4 een kleine verzameling van mededelingen omtrent zinnebeeldige handelingen (blz. 46). De mededelingen zouden dan betrekking hebben op handelingen uit verschillende tijden: voor de eerste (4 : 1—3) zou de datum te zoeken zijn in 3 : 16*a* (blz. 46, vooral noot 67); de tweede (4 : 4—8) zou eerst gesteld moeten worden tegen het einde der eerste periode van Ezechiëls werkzaamheid, tijdens de belegering van Jeruzalem, nog na den dood van zijn vrouw (24 : 15—24), maar vóór zijn „stom worden" (vgl. 24 : 27 en 33 : 22), zie blz. 31, 86; de derde (4 : 9—17, waarin hij de verzen omzet, zoals HANS SCHMIDT doet, zie blz. 106, FOHRER blz. 37), weet hij niet nader te dateren (blz. 245); de vierde schijnt hij te plaatsen tussen de handeling van 21 : 11 en de aankondiging van het begin van het beleg in 24 : 1, 2 (blz. 222).

De onjuistheid van deze beschouwing blijkt uit het bij de exegese meer dan eens aan het licht gekomen feit dat de verschillende zinnebeeldige handelingen op elkaar ingrijpen (zie bij 4 : 7, 9, 15 en 5 : 2). Ze vormen ongetwijfeld een aaneengeschakelde reeks, vallen voor een deel in tijd samen (de tweede en de derde geheel) terwijl de vierde onmiddellijk na voltooiing van de tweede en derde plaats heeft (zie 5 : 2).

vs 5—17 G o d d e l i j k e t o e l i c h t i n g o p d e s y m b o l i s c h e h a n d e l i n g e n

5 Met het profetische כה אמר אדני יהוה begint een door Jahwe verstrekte toelichting op de beschreven zinnebeeldige handelingen. Over den dubbelen naam אדני יהוה zie men bij 2 : 4. Dat אדני in den codex Vaticanus der LXX en in één Hebr. handschrift bij KENNICOTT ontbreekt is geen reden dezen naam met CORNILL en BH te schrappen.

זאת ירושלם wordt in den regel opgevat als een zelfstandig zinnetje met verzwegen copula: „dit is Jeruzalem". Beter lijkt mij echter het pron. demonstr. hier, evenals bv. in Ex. 32 : 1 זה משה, in adjectivischen zin te nemen (zie JOÜON *Gr* § 143 *i*): „dit Jeruzalem", waarbij dan, zij het ook met een gebaar in de richting van de op de klei-tablet geprojecteerde stad, aan het reële Jeruzalem wordt gedacht. We zullen hier dan te doen hebben met een geval van *casus pendens,* als object van het verbum שׂמתיה, waarin het door middel van het pron. suff. weer wordt opgenomen (JOÜON *Gr* § 156 *c*). Zo reeds de LXX, en onder de commentatoren HITZIG, KEIL en VON ORELLI. Ook EWALD vat זאת adjectivisch op, maar verstaat wat er volgt als een relatieven zin zonder nota relationis: „dies Jerusalem dass ich inmitten der Völker setze"; dan hangt echter „dies Jerusalem" volkomen in de lucht, en in het vervolg is niets aan te wijzen dat daar rechtstreeks op aansluit.

Bij בתוך הגוים שׂמתיה וסביבותיה ארצות hebben wij niet aan Jeruzalem als het geografisch middelpunt der aarde te denken, veeleer aan de centrale plaats die het historisch en idealiter in de Goddelijke heilsopenbaring inneemt. Ten onrechte verwijst men hierbij naar 38 : 12, waar in de overleggingen van Gog van Israël wordt gewaagd als een volk dat woont על־טבור הארץ „op den navel

der aarde". Men bedenke dat er in den gedachtengang van Gog geen plaats is voor een dergelijke eervolle qualificatie van Israël; de gebezigde uitdrukking zal daar een veel simpeler betekenis hebben: in het midden van het land, onbeschermd en onbewust van dreigend gevaar, zie J. G. AALDERS, *Gog en Magog in Ezechiël,* blz. 77 vv.

Vertaling: *Dit Jeruzalem heb Ik midden onder de volken gezet, met landen er om heen.*

6 Maar Jeruzalem heeft zich deze Goddelijke onderscheiding onwaardig getoond: ותמר impf. cons. Hiph. van מרה, met de betekenis „sich widerspenstig zeigen", „behalve disobedient, rebellious" (KÖHLER); de acc. met את drukt uit waartegen het zich weerspannig heeft getoond, nl. tegen Gods מִשְׁפָּטִים, waaronder te verstaan zijn de door God gegeven rechtsbepalingen (zie Ex. 21 : 1, en op tal van plaatsen in de Mozaïsche wetgeving); in onderscheiding van andere synoniemen het best weer te geven door *verordeningen.* Voor לרשעה מן geeft KÖHLER op: „mehr schuldhaft als", „more guilty than". Er is geen reden om met CORNILL לרשעה te schrappen. ואת־חקותי beantwoordt parallellistisch aan את־מִשְׁפָּטי; voor חקות (van חקק, in de eerste plaats „einritzen, einzeichnen", „engrave, inscribe", en dan ook „festsetzen, bestimmen", „enact, decree", KÖHLER) kunnen we het best gebruiken het Nederlandse *inzettingen;* מן־הארצות met מן comparativum is parallel aan מן־הגוים. De gedachte dat Israël groter schuld op zich heeft geladen dan heidense volken keert terug in 16 : 47, 48, en treffen we eveneens aan in Jer. 2 : 10, 11; 18 : 13.

De conjunctie כי waarmee het laatste gedeelte van het vers begint wordt algemeen in redegevenden zin verstaan. Maar het is moeilijk te begrijpen hoe tussen de uitspraken van de eerste en de tweede helft een causaal verband kan bestaan. Veel beter is het van de demonstratief-affirmatieve betekenis van כי uit te gaan. Men kan het dan, zoals HANS SCHMIDT, geheel onvertaald laten, of het weergeven door „ja", „waarlijk". In deze tweede helft van het vers wordt in plaats van het vrouwelijk enkelvoud in de werkwoordvormen het meervoud gebruikt: het gaat nu over de bewoners van Jeruzalem, die trouwens in feite met Jeruzalem ook reeds in de eerste helft bedoeld zijn. Het verb. מאס met de praep. ב beduidt: „ablehnen, verwerfen", „reject, despise" (KÖHLER).

Vertaling van het gehele vers: *Maar het heeft zich weerspannig getoond tegen mijn verordeningen, met groter schuld dan de volkeren, en tegen mijn inzettingen meer dan de landen er om heen; ja zij hebben mijn verordeningen veracht en volgens mijn inzettingen niet gewandeld.*

7 Over den dubbelen naam Gods die hier weer gebruikt wordt zie men bij 2 : 4. Er is hier evenmin als in vs 5 reden met den codex Vaticanus der LXX אדני te laten vervallen, zoals nu ook weer CORNILL en BH willen.

Het woord המנכם stelt ons voor een moeilijkheid. Zelfs FISCH zegt dat het „is difficult and of uncertain meaning". Men zou het in verband moeten brengen met het subst. המון „rumoer" of ook „menigte", maar daaraan is bezwaarlijk een goede zin te verbinden. HITZIG heeft willen lezen הממכם „wegen eures Treibens"; KEIL heeft gedacht aan een infin. cstr. van een verb. המן, dat hij houdt voor een denominativum van המון met dezelfde betekenis als המה „toben"; maar dit is nogal gezocht en geeft voor den zin weinig ver-

betering. EWALD wilde vocaliseren הַמֹּנְכֶם „weil ihr zu den Völkern rings um auch zählt"; ook hiermee schieten we echter niet veel op. Er is een zeer plausibele conjectuur die zeer algemeen aanvaard wordt (bij CORNILL, TOY, BH en in de meeste nieuwere commentaren, ook bij KÖHLER): הַמְּרֹתְכֶם, inf. c. suff. Hiph. van מרה (zie bij vs 6); daarmee krijgen we een uitnemenden zin en is de moeilijkheid geheel opgelost. Het dan volgende מן is comparatief; de vertaling wordt dus: *wijl gij u weerspanniger getoond hebt dan* ...

Voor de betekenis van חקות en משפטים zie men bij vs 6.

Weer een moeilijkheid schuilt in het slot. Dat de Israëlieten naar de verordeningen der omwonende volken niet gehandeld hebben schijnt in strijd te zijn met 11 : 12 waar juist het tegenovergestelde gezegd wordt. Reeds in het traktaat *Sanhedrin* van den Talmoed wordt op deze schijnbare tegenspraak gewezen, 39*b*, en daar wordt dan deze oplossing aan de hand gedaan: „Nach den Guten unter ihnen habt ihr nicht gehandelt, nach den Schlechten unter ihnen habt ihr wohl gehandelt" (vertaling van LAZARUS GOLDSCHMIDT). Naar alle waarschijnlijkheid is in deze schijnbare tegenspraak eveneens de oorzaak te zoeken van het feit dat in een 30-tal Hebr. handschriften, in sommige edities en in de Pesj. de negatie ontbreekt, wat enkelen als EWALD, TOY, HANS SCHMIDT en BERTHOLET (HBAT) voor de juiste lezing houden; doch zeker ten onrechte: het is veel beter te begrijpen dat לא ten gevolge van de boven aangeduide moeilijkheid werd weggelaten dan dat het, indien het in den oorspronkelijken tekst ontbrak, zou zijn ingelast. Dat was nog de mening van BERTHOLET in KHC, en zo redeneren ook HERRMANN en COOKE. De overgrote meerderheid der verklaarders houdt zich dan ook aan de lezing met לא. Men zal het gezegde moeten verstaan in verband met wat in het voorafgaande gezegd is van de schuld waarin de Israëlieten de volkeren te boven gaan: zij staan nog niet eens op het niveau van de omwonende volken, maar zijn zelfs daar beneden gezonken. Of nu 11 : 12 hiermee in tegenspraak is zal bij de behandeling van dat vers onder de ogen gezien moeten worden.

8 Met לכן כה־אמר אדני יהוה wordt het begin van vs 7 weer opgevat; en na de motivering met יען komt nu de bedreiging met straf. Ook hier is evenals in vs 7 de dubbele naam Gods gebruikt, en er is evenmin als daar reden met den codex Vaticanus der LXX naar CORNILL en BH אדני te laten vervallen. De bedreiging is allereerst ingekleed in het elliptische הנני עליך *zie, Ik zal u!* dat in de profetische literatuur nogal eens voorkomt, meestal met de praep. אל, en altijd met het suffix 1 pers. enkv. (van Jahwe), in het geheel 20 maal. Zie PAUL HUMBERT, *Die Herausforderungsformel „hinnenî êlêkâ"*, ZATW 1933, blz. 101—108. In het daaraan toegevoegde גם־אני heeft גם intensiverende strekking (GES-K § 153, zie ook KÖNIG *Synt* § 371 aβ): *ja Ik!* Hoewel het in de LXX en de Pesj. ontbreekt, is er geen reden het met CORNILL en ROTHSTEIN in BH² voor niet-oorspronkelijk te houden. De bedreiging wordt voortgezet met perfecta consecutiva in dit vers en het volgende. Voor משפטים willen CORNILL, BH en BERTHOLET (HBAT) lezen שְׁפָטִים, zoals elders bij Ezechiël (vs 10, 15; 11 : 9; 16 : 41; 25 : 11; 28 : 22, 26; 30 : 14, 19). CORNILL zegt dat משפט in de betekenis „strafgericht" niet voorkomt, maar KRAETZSCHMAR wijst op de zegswijze דבר משפטים (bv. in Jer. 1 : 16; 4 : 12) en concludeert daaruit dat het woord hier heel goed in den zin van „strafgericht" kan ge-

bezigd zijn. Terecht ziet hij in het gebruik van עשׂה משׁפטים een „rhetorisch ausserordentlich wirksames Wortspiel" in verband met dezelfde uitdrukking in vs 7: omdat de Israëlieten Jahwe's משׁפטים niet „gedaan" hebben, zal Hij nu משׁפטים onder hen „doen". De overgeleverde tekst is dus beslist te handhaven. De gerichtsoefening zal dan plaatshebben לעיני הגוים, zo dat de volken het zien, er getuigen van zijn.

Op te merken valt dat de derde persoon vrouw. enkv. die te beginnen met de tweede helft van vs 6 verwisseld was met den derden persoon meervoud, in vs 7 plaats heeft moeten maken voor den tweeden persoon meervoud, terwijl in dit vers en het volgende de tweede persoon vrouw. enkelvoud is gebruikt: het zondige volk wordt thans rechtstreeks door God toegesproken; het vrouw. enkelvoud heeft natuurlijk betrekking op Jeruzalem, dat als collectivum staat voor de bewoners.

9 Het strafgericht dat Jeruzalem te wachten staat zal een exceptioneel karakter dragen: in het verleden heeft God zo iets nimmer gedaan en in de toekomst zal Hij het niet weer doen. Men heeft de vraag gesteld hoe dit te rijmen is met de latere verwoesting van Jeruzalem door de Romeinen; maar men moet in het oog houden dat wat hier gezegd wordt vooral de bedoeling heeft om het ongehoorde in het licht te stellen van wat er met Jeruzalem gebeuren gaat; het is een hyperbolische manier van uitdrukken, die zeker niet in dien letterlijken zin moet worden verstaan, dat Jeruzalem nooit weer belegerd, ingenomen en verwoest zou worden.

De grond voor dit strafgericht wordt aan het slot nog eens aangeduid met de woorden יען כל־תועבתיך. Onder תועבה („Abscheuliches", „abomination", KÖHLER) is te verstaan wat zowel cultisch als moreel te verfoeien is. In welken zin het hier bedoeld is, valt niet met zekerheid uit te maken. In Ezechiël komt het in beiderlei zin voor: in cultischen zin bv. in 8 : 6, in morelen zin daarentegen in 16 : 50 (van Sodom). Daar het ook in vs 11 blijkbaar in cultischen zin gebezigd wordt is het wel aannemelijk dat dit hier althans op den voorgrond staat.

10 tekent als voltrekking van het strafgericht, dat de hongersnood in de belegerde stad (Jeruzalem wordt nog toegesproken, gebruikt is nog de 2 pers. vr. enkv.) zal leiden tot kannibalisme. Dit wordt beschreven in den schrilsten vorm: vaders zullen hun kinderen, en kinderen hun vaders opeten. Opvallend is dat in het eerste deel van deze uitspraak בנים staat zonder suffix en in het tweede deel אבותם met suffix. De LXX heeft in geen van beide gevallen een suffix. Er pleit niets voor om met CORNILL den Hebr. tekst aan den Grieksen te conformeren, maar er is even weinig reden om naar de Pesj. in het eerste deel בנים ook van een suffix te voorzien, waartoe BEWER in BH[3] neigt. De van elkaar verschillende lezingen van de LXX en de Pesj. schijnen er wel op te wijzen dat de ongelijkheid in den Hebr. tekst origineel is, en dat die oude vertalingen haar hebben zoeken weg te werken.

Zo zal Jahwe aan Jeruzalem gerichten voltrekken (hier is gebruikt שׁפטים), die er op uitlopen dat Hij het gehele overblijfsel van de bevolking naar alle windrichtingen verstrooit. Dit herinnert aan het element in de vierde symbolische handeling, dat de profeet een derde deel van zijn afgesneden haren in den wind moet strooien (vs 2).

11 begint weer met לָכֵן; dit slaat terug op wat in vs 6 en 7 als de schuld van het volk aangeduid is. Met een eedsformule, analoog aan het veel gebruikte חי יהוה „zo waar Jahwe leeft", in den vorm חי אני *zo waar Ik leef*, die eveneens menigmaal gebezigd wordt (in Ezechiël nog 14 : 16, 18, 20; 16 : 48; 17 : 16, 19, enz.), verzekert God dat Hij in de oefening van het gericht geen medelijden kennen zal. Daarin is tussengevoegd נאם אדני יהוה, waarin ook hier weer de dubbele naam Gods is gebruikt, waarvan אדני alweer in den codex Vaticanus der LXX ontbreekt en door CORNILL en BH zonder genoegzame reden geschrapt wordt. De eigenlijke inhoud van den eed wordt ingeleid met אם־לא, dat een positieve verzekering brengt, evenals met אם een besliste ontkenning wordt geboden (GES-K § 149 *a*, JOÜON *Gr* § 165 *a*). Alvorens de eigenlijke verzekering komt, wordt eerst nog eens weer in andere bewoordingen de motivering herhaald, beginnend met יען. Het is volkomen onnodig hiervoor met ROTHSTEIN in BH[2] te willen lezen יען אשר: er zijn bewijsplaatsen te over dat יען alleen ook met een verb. finitum wordt verbonden (Num. 20 : 12; 1 Sam. 15 : 23; 1 Kon. 14 : 13; Jes. 61 : 1; 65 : 12; 66 : 4; Hos. 8 : 1 e. a.). Onder מקדשי (מקדש „heilige Stätte, Heiligtum", „sacred place, sanctuary", KÖHLER) is, zoals zo dikwijls, de tempel te verstaan. Waardoor deze verontreinigd is (טמאת 2 pers. vrouwel. enkv. perf. Pi) wordt aangeduid met de twee woorden שקוץ en תועבה (waarvan het eerste, al ontbreekt het in den cod. Vaticanus der LXX, niet met CORNILL en ROTHSTEIN in BH[2] mag worden weggelaten). Over het laatste zie men bij vs 9; wat het eerste betreft, dit duidt in de eerste plaats aan een „heidnisches, abscheuliches Kultbild", „heathen, detested idol" (KÖHLER), maar wordt verder ook wel in meer algemenen zin gebezigd van „Abscheuliches", „detested thing", hoewel dan toch ook in betrekking staande tot heidensen cultus (KÖHLER). Hieruit blijkt wel dat de grootste schuld van Jeruzalem bestaat in het volgen van afgodische praktijken in den eredienst.

Wanneer nu de eigenlijke onder ede uitgesproken bedreiging volgt, vangt deze aan met וגם־אני. Dit wijst er op dat er een zekere correlatie moet bestaan tussen het karakter van de zonde van Jeruzalem en de betekenis van het volgende verbum: zoals gij ... gedaan hebt, zal ook Ik ... doen. Het verbum levert echter grote moeilijkheid op. גרע betekent „scheren" (in Jes. 15 : 2 en Jer. 48 : 37), en sommigen willen aan deze betekenis vasthouden, en daarbij denken aan een teruggrijpen op de vierde zinnebeeldige handeling, vs 1. Een bezwaar daartegen is, dat het geen object heeft; men wil dat ondervangen door een inwendig object aan te nemen, en te vertalen „Schur halten" (zo HERRMANN, BERTHOLET in HBAT; ook SCHUMPP en ZIEGLER). Ook schijnt de overlevering van den tekst hier niet zeker. De LXX vertaalt ἀπώσομαι, en de betekenis „verstoten" wordt eveneens aangenomen door de Itala en de Pesj. Hier is hetzelfde bezwaar, dat er geen uitgedrukt object staat; de LXX behelpt zich door σε in te lassen. Sommige handschriften en edities hebben in plaats van אגרע de lezing אגדע (van het verb. גדע „afhouwen" of „stukbreken"), en deze wordt gevolgd door Symm., de Targoem en de Vulg.; zij wordt ook als Qoré aangegeven bij de Orientalen. Ook in dit geval is er geen object. Het spreekt vanzelf dat men bij dezen stand van zaken ook naar de conjectuur gegrepen heeft; het is echter niet nodig hier al de verschillende conjecturen te

bespreken, want BERTHOLET (HBAT) zegt terecht: „alle vorgeschlagenen Besserungsversuche sind angesichts der Unsicherheit der Textüberlieferung von ganz zweifelhaftem Wert." Nu komt het verb. גרע ook voor in den zin van „Abzug machen", „deduct" (zie KÖHLER), en in dezen zin willen KEIL en VON ORELLI het hier ook verstaan. De moeilijkheid dat er geen object is willen zij ondervangen door er als object bij te denken „mijn oog". KEIL wil zelfs zo ver gaan dat hij עיני als uitgedrukt object opvat, dat van het verb. door ולא־תחם, verstaan als adverbiale bepaling „ohne Mitleid", gescheiden is. Inderdaad noopt de correlatie tussen zonde en bedreiging wel tot het aannemen van een dergelijke betekenis. Maar wat KEIL wil lijkt toch ietwat vreemd, en er „mijn oog" eenvoudig bij te denken geeft ook geen voldoende bevrediging. Zou ten slotte de oplossing niet hierin te zoeken zijn dat we אגרע vocaliseren als impf. Niph. אִגָּרַע en dan met reflexieve betekenis? Volgens KÖHLER komt de Niph. alleen voor in passieve betekenis als „abgezogen werden", „be deducted", maar het is toch niet onmogelijk hier een reflexieven zin aan te nemen. Dan behoeven we ook niet naar een object te zoeken; we kunnen vertalen: *Ik zal Mij terugtrekken.* Zoals Ezechiëls volksgenoten zich aan het nakomen van Gods verordeningen en aan zijn eredienst onttrokken hebben, zo zal ook Ik, zegt Jahwe, Mij terugtrekken.

Verder volgt er nog ולא־תחם עיני. Het verb. חום, eigenl. „ausschütten, fliessen", „pour forth, flow", wordt in verbinding met עין gebruikt in den zin van „bedroefd zijn" (vgl. KÖHLER). De bedoeling is dat God zich geheel van Jeruzalem terugtrekt, zonder er een traan om te laten. En het slot luidt וגם־אני לא אחמול, waarin גם intensiverende strekking heeft evenals in vs 8 (zie aldaar), en het verb. חמל het best, naast het voorafgaande ולא־תחם עיני, kan worden genomen in de betekenis „Mitleid empfinden", „have compassion" (KÖHLER).

De vertaling van het gehele vers luide: *Daarom, zo waar Ik leef — luidt het woord van den Here Jahwe — gewis, wijl ge mijn heiligdom verontreinigd hebt door al uw gruwelen en afschuwelijkheden, zal ook Ik Mij terugtrekken, zonder een traan te laten; ja Ik zal geen medelijden kennen.*

12 In dit vers wordt de bedreiging in enige bizonderheden uitgewerkt, in kennelijke aansluiting aan de vierde symbolische handeling, vs 2. Het derde deel der bevolking van Jeruzalem zal in de stad (suff. 2 pers. vrouw. enkv., betrekking hebbende op Jeruzalem, maar tevens doelende op de bewoners) *aan de pest sterven en van honger omkomen* (כלה eigenl. „aufhören, zu Ende gehn, sein", „cease, come to an end, be at an end", KÖHLER). Een ander derdedeel zal buiten de stad, er om heen, door het zwaard vallen. En het laatste derdedeel zal Jahwe naar alle windstreken verstrooien (זרה evenals in vs 2, hier in den intensieven Pi. gebruikt); waarop nog volgt evenals in vs 2: *en Ik zal achter hen het zwaard trekken* (zie aldaar).

13 Het verb. כלה heeft hier een geheel andere betekenis dan in het vorige vers; het moet hier verstaan worden in den zin van „tot voltooiing komen", zoals van een gebouw dat gereed komt (zie bv. 1 Kon. 6 : 38 van den tempel van Salomo); de bedoeling is, dat Gods toorn zich ten volle over Jeruzalem uitstort. והנחותי behoort tot den Hiph. in den vorm הֵנִיחַ van het verb. נוח, met de betekenis „beschwichtigen, befriedigen", „make quiet, appease, satisfy" (KÖHLER); God zal aan zijn gramschap tegen hen bevrediging schenken.

והנחמתי perf. Hitpa. van נחם (in Pi. „troosten"): „sich Trost, Rache verschaffen", „comfort oneself (by vengeance)", KÖHLER; zo bv. ook in Gen. 27 : 42 van Esau tegenover Jakob. Een juiste Nederl. vertaling zou waarschijnlijk zijn: *Ik zal Mijzelf genoegdoening verschaffen.* Er is geen reden dit woord, al ontbreekt het in de LXX, met CORNILL en BH voor een toevoegsel te houden. Niet ten onrechte tekent FISCH hierbij aan: „strongly anthropomorphic language". Wanneer dit gebeurd is, wanneer Jahwe zijn gramschap tot voltooiing heeft doen komen (nu wordt de Pi. van כלה in denzelfden zin gebruikt als in het begin van het vers, met causatieve betekenis), dan zullen zij weten (door ondervinding) dat Hij het is die in zijn „naijver" gesproken, d. i. de boven weergegeven strafbedreigingen geuit heeft. קנאה is de heilige naijver van Jahwe waardoor Hij niet kan dulden dat de Hem toekomende eer aan afgoden gegeven wordt, zoals Ezechiëls volksgenoten blijkens vs 11 gedaan hadden. Zie ook het tweede gebod, Ex. 20 : 5.

In dit vers wordt over het zondige volk in den derden persoon meerv. gesproken.

14 Nu wordt opnieuw de 2 pers. vrouw. enkv. (van Jeruzalem) gebruikt. חרבה (puinhoop) en חרפה (smaad) worden naast elkaar gebezigd om de overeenkomst in klank. Er is geen reden om het tweede (dat in de LXX ontbreekt) met CORNILL en ROTHSTEIN in BH[2], zowel als enkele anderen (bv. HERRMANN en BERTHOLET HBAT), weg te laten. En nog veel minder om met FISCH het eerste te vertalen door „amazement". Men vertale חרפה door: *voorwerp van smaad.* De LXX heeft in plaats van בגוים τὰς θυγατέρας σου; zij wordt in deze weergave gevolgd door de Itala en de Arabische vertaling. Daarom wil CORNILL en ook BERTHOLET HBAT lezen ובנותיך, maar de vermelding van de „dochters" zou hier vreemd aandoen, heel anders dan bv. in 16 : 55; ook TOY zegt iets van diezelfde strekking: „the θυγατέρας of G has not the same justification here as in 16, 55". Bovendien past אשר סביבותיך (dat in de LXX wel is weergegeven) beter bij de „volken" dan bij de „dochters"; gevolg hiervan is dan ook dat HERRMANN en COOKE het hele zinsdeel בגוים אשר סביבותיך willen schrappen. COOKE kan wel zeggen dat het vers daardoor „gains in force", maar dat is nog geen grond om den tekst te veranderen. Wij hebben niet tot taak den overgeleverden tekst naar onze inzichten en naar onzen smaak te vervormen, maar dien zo goed mogelijk te verklaren. Jeruzalem komt als een desolate puinhoop, een aanleiding tot smadelijke opmerkingen, tussen de omwonende volken te liggen. En het slot zegt dan met zijn לעיני כל־עובר: iedere voorbijganger kan het zien en er zich van overtuigen.

15 Met de oude vertalingen zal men naar CORNILL, TOY en BH met zo goed als alle nieuwere exegeten in plaats van והיתה moeten lezen והיית, 2 pers. vrouw. enkelv. Dit past het beste als vervolg op vs 14, en in verband met het suff. 2 pers. vrouw. enkelv. dat verder in het vers wordt gebruikt. Jeruzalem wordt in ieder geval bedoeld, en uit het vervolg blijkt ook duidelijk dat het toegesproken wordt. We zullen hier zeker een kleine schrijffout hebben aan te nemen.

Het woord גדופה is een ἅπαξ, afgeleid van het verb. גדף, dat alleen in Pi. voorkomt (KÖHLER: „lästern, schmähen", „revile, blaspheme"). BDB geeft als betekenis op „taunt", beschimping. Volgens KÖHLER moet het eigenlijk gelezen

worden als גְּדוּפָה, waarvan een meervoud met pronominaal suffix voorkomt in Jes. 51 : 7, met de betekenis „Lästerworte", „reviling words". Daarnaast vinden we ook den vorm גִּדּוּף (Jes. 43 : 28, Zef. 2 : 8). Het is zeer goed mogelijk dat we inderdaad גִּדּוּפָה moeten vocaliseren, als een afleiding van den Pi. vorm. KRAETZSCHMAR deelt mede dat er volgens LUZZATTO ook een handschrift is dat deze vocalisatie heeft. De betekenis is in ieder geval niet twijfelachtig; men kan in het Nederl. het best vertalen: *een voorwerp van beschimping*. BEWER in BH³ wil lezen het meerv. גדופים (overigens met een ?), maar daarvoor is geen reden. מוסר gewoonlijk „tuchtiging", zal hier wel den zin hebben van „vermaning" of „waarschuwing". מְשַׁמָּה betekent zowel „verwoesting" als „ontzetting"; het laatste zal hier wel bedoeld zijn, men vertale dan: voorwerp van ontzetting, of liever nog: *oorzaak tot ontzetting*. De LXX heeft in plaats van vier, slechts twee woorden: στενακτὴ καὶ δηλαϊστή; daar deze beide nergens anders in de LXX voorkomen is het onmogelijk te zeggen welke Hebr. woorden de vertalers daarmee hebben willen weergeven. Den tekst te willen wijzigen (zoals CORNILL doet) is zeker niet gemotiveerd. TOY maakt de opmerking: „In view of the impassioned character of the discourse the abridgment of G is at least doubtful"; de mening van HERRMANN is juist omgekeerd, dat de tekst van den LXX in vergelijking met de „Häufung" in den MT de voorkeur verdient, maar het oordeel van TOY lijkt meer overtuigend.

Voor „gerichten voltrekken" is hier, evenals in vs 10, שְׁפָטִים gebruikt. Dat zal geschieden in toorn en gramschap en בתכחות חמה. Het woord תֹּכַחַת, hier defective geschreven (plene תוכחת), betekent „Zurechtweisung", „rebuke" (KÖHLER); de verbinding met חמה bedoelt het begrip nader te qualificeren: *grimmige terechtwijzingen*. De codex Vaticanus der LXX heeft alleen dit laatste, maar CORNILL meent dat in het ἐν ἐκδικήσει θυμοῦ μου een weergave van באף ובחמה steekt. HERRMANN wil daarentegen alleen בתכחות חמה houden, en dit acht ook COOKE het beste. Maar meer aanbevelenswaardig is den MT ongewijzigd te laten. De onherroepelijke zekerheid van het aangekondigde wordt te kennen gegeven door de toevoeging dat het Jahwe zelf is die de bedreiging heeft uitgesproken. TOY wil deze toevoeging als een „interruptive insertion" weglaten; maar daarvoor is geen reden. Al levert de constructie in het volgende vers enige moeilijkheid op, toch kan daaraan geen voldoende motief ontleend worden voor de weglating: in elk geval zou men de woorden als een parenthesialen zin kunnen beschouwen, zodat de mogelijkheid open bleef de temporele bepaling waarmee vs 16 begint te verbinden met בעשׂתי בך שׁפטים; zoals bv. VON ORELLI en HEINISCH doen. De LXX steunt hier den MT: ἐγὼ κύριος λελάληκα.

16 De tijdsbepaling בשׁלחי stelt ons al aanstonds voor de vraag, waarmee ze moet worden verbonden. We hebben bij vs 15 gezien hoe VON ORELLI en HEINISCH de verbinding legden. Maar anderen, en dit lijkt beter, laten vs 15 met het אני יהוה דברתי tot een afsluiting komen, om met בשׁלחי een nieuwen temporelen zin te laten beginnen die zijn vervolg vindt in ושׁברתי לכם מטה־לחם (zo SCHUMPP, ZIEGLER en AUVRAY) of in ורעב אסף עליכם (zo de Nieuwe Vertaling Ned. Bijbelgenootschap, en ook VAN DEN BORN). Volgens KRAETZSCH-

MAR hangt בשׁלחי geheel in de lucht; maar dat behoeft noch bij de ene noch bij de andere constructie het geval te zijn.

Bij חצי הרעב is הרעים qualitatieve bepaling, naar GES-K § 132 *a*, JOÜON *Gr* § 141 *b*. Omdat het adjectivum in de LXX niet is weergegeven, wil CORNILL het weglaten. Anderen daarentegen menen veeleer het subst. הרעב te moeten prijsgeven, en lezen dan חִצַּי „mijn pijlen" in plaats van den status constructus (TOY en COOKE). Maar er is geen voldoende reden van den MT af te wijken. Voor בהם zal men naar TOY en BH met de meeste nieuwere exegeten, in overeenstemming met het vervolg van het vers waar overal de 2 pers. mannel. meerv. gebruikt wordt, moeten lezen בכם. Wat dan volgt in de twee relatieve bijzinnen met אשׁר is wel wat omslachtig uitgedrukt, maar dat geeft nog geen gerechtvaardigde aanleiding tot tekstwijziging, zelfs niet al is de LXX korter (tegen CORNILL en TOY). Het subst. verbale משׁחית duidt hier aan de actie van het „verderven"; אשׁר היו למשׁחית wil dus zeggen: *die verderf brengen;* אותם is objectsacc., te verbinden met אשׁר, behorende bij אשׁלח.

Het beste is den nazin waarmee de temporele voorzin wordt vervolgd te laten aanvangen bij ורעב אֹסִף עליכם. Wanneer men deze woorden zou moeten verstaan als vervolg van de temporele bepaling בשׁלחי, zou men verwachten dat ook hier de praep. ב ware gebruikt met een infinitivus. Het natuurlijkst is de ו op te vatten als „le waw d'apodose", JOÜON *Gr* § 176. Volgens de vocalisatie moet אֹסִף worden opgevat als een jussivus, die dan de plaats inneemt van een cohortativus, zie GES-K § 109 *d*; maar men kan hier te doen hebben met een afwijkende vocalisatie van den indicativus, zie JOÜON *Gr* § 114 *g*. Ook COOKE veronderstelt dat we in dezen vorm, dien we eveneens vinden in Deut. 18 : 16 en Hos. 9 : 15, te doen hebben met „a Massoretic fancy" voor het normale אֹסִף. In de tweede helft van de apodosis ontmoeten we weer de uitdrukking שׁבר מטה־לחם, zie daarover bij 4 : 16. De bedoeling van den nazin is blijkbaar dat wanneer Jahwe het volk met hongersnood treft, Hij dien tot het hoogste toppunt zal doen stijgen, zodat elke steun dien men in het brood als het voornaamste voedingsmiddel heeft volkomen wegvalt. Dit pleit voor de opvatting van den term מטה־לחם als beeldspraak.

Het moet onze aandacht trekken dat de honger als middel ter uitvoering van Jahwe's strafgericht hier een zo belangrijke plaats inneemt. Hierin mag een terugwijzing worden gezien naar de derde zinnebeeldige handeling waarin van het nuttigen van een uiterst karig voedselrantsoen door den profeet sprake is (4 : 10), en naar de woorden van Jahwe in 4 : 16, 17. COOKE stelt de vraag „why is famine singled out" in dit vers, terwijl in vs 17 een aantal verschillende rampen worden genoemd; en BEWER in BH[3] doet zelfs een voorslag om dit zo exceptioneel naar voren brengen van hongersnood te beperken door in plaats van de pijlen van den „honger" te lezen die van de „pest": הַדֶּבֶר. Een dergelijke tekstwijziging is natuurlijk puur willekeurig. En wat verder de vraag van COOKE betreft, moet wel worden in acht genomen, dat de toelichting op de symbolische handelingen die in vs 5—17 gegeven wordt er verre vandaan is alle onderdelen er van zorgvuldig te verklaren; het zijn slechts enkele punten waarnaar teruggewezen wordt, en het staat niet aan ons uit te maken waarom juist die bepaalde punten daartoe zijn uitgekozen, en waarom sommige (men denke met name aan het onreine voedsel, 4 : 9, 12, 13, of aan de enkele haren in

de slippen van Ezechiëls kleed) geheel worden voorbijgegaan. Genoeg zij het, dat in verband met de aangekondigde belegering van Jeruzalem een belangrijke plaats wordt gegeven aan den daarbij te wachten hongersnood (zie ook vs 10).

17 In dit vers wordt ten slotte een samenvattende en aanvullende opsomming gegeven van al de rampen waarin de gerichtsoefening Gods zal openbaar worden. In de ו waarmee het begint kan men een geval zien van wat JOÜON *Gr* § 177 *m* noemt een ו „de sentiment". De rampen bestaan in hongersnood, boos gedierte, waaronder verscheurende dieren zijn te verstaan, zoals leeuwen (2 Kon. 17 : 25), vgl. ook Ex. 23 : 29, pest, bloedvergieten (דם) en oorlogsgeweld (חרב). Bij hongersnood en boos gedierte staat nog ושׁכּלך (Pi. van שׁכל met de betekenis: „van kinderen beroven", „kinderloos maken"), vgl. ook Lev. 26 : 22; hierin ligt de vernietiging van de hoop voor de toekomst. Onder דם is, wel te onderscheiden van חרב, te verstaan schade aan het leven door andere gewelddadige handelingen dan oorlogsgeweld; men denke aan het optreden van Ismaël (Jer. 41 : 1—9). Men heeft hier niet met KRAETZSCHMAR e. a. te denken aan het bloed „als Krankheitserreger" of iets dergelijks; en evenmin met ZIEGLER er een herinnering in te zien aan de eerste der Egyptische plagen (Ex. 7 : 14 vv.). CORNILL wil דם weglaten, maar daarvoor is niet de minste reden. TOY wil רעב elimineren omdat dit reeds in het vorige vers genoemd is, echter eveneens zonder grond. Dat in dit vers de tweede persoon meervoud (עליכם) en enkelvoud (in de overige suffixa) elkander afwisselen heeft niets bevreemdends, en kan zeker geen motief zijn om met CORNILL en ROTHSTEIN in BH[2] in plaats van עליכם te lezen עליך, al heeft ook de LXX het enkelvoud ἐπὶ σέ. De afwisseling is hieruit te verklaren dat gemakkelijk de idee van het collectieve volk en van de afzonderlijke individuën in elkaar overgaan.

Aan het slot wordt ook hier, evenals in vs 15, de onherroepelijke zekerheid dat deze bedreigingen in vervulling zullen gaan te kennen gegeven door de toevoeging dat het Jahwe zelf is die ze heeft uitgesproken.

Sommigen houden de verzen 16 en 17 in hun geheel voor secundair (HANS SCHMIDT en HERRMANN); en ook COOKE en BERTHOLET (HBAT) staan er nogal skeptisch tegenover. Maar dit is niet wetenschappelijk verantwoord; het berust te zeer op een subjectieve waardering van den bouw der verzen.

vs **5—17** De Goddelijke toelichting op de vier symbolische handelingen begint met een herinnering aan de ereplaats die de HEERE aan Jeruzalem te midden van de volken gegeven heeft. Maar het heeft zich door weerspannig verzet tegen Gods verordeningen en inzettingen met een zwaarder schuld beladen dan die volken, en daarom wordt het door zijn geduchte strafgerichten bedreigd. Die strafgerichten zullen een zeer exceptioneel karakter dragen (vs 9). Vaders zullen hun kinderen en kinderen hun vaders opeten, en wat er van de bevolking overblijft zal naar alle windstreken verstrooid worden. Voor deernis zal geen plaats zijn bij God. Een derde deel zal ten offer vallen aan pest en hongersnood, een derde deel aan het zwaard, en het laatste derde deel zal naar alle windstreken verstrooid worden. En op die wijze zal Gods toorn zich in vollen omvang aan hen openbaren, met het gevolg dat zij tot het inzicht zullen komen van den ernst zijner bedreiging. Dit zal ook de omwonende volken opvallen: de tot een puinhoop geworden stad zal reden geven tot smadelijke

en honende opmerkingen, maar tevens dienen als een waarschuwing, en ontzetting wekken. Vooral de hongersnood zal vreselijk zijn, die zal hand over hand toenemen tot er in het geheel geen voedsel meer wezen zal. Ja, honger, verscheurend gedierte, pest en bloedvergieten, het zwaard van den oorlog, dit alles zal als vervulling van Gods bedreiging de bevolking van de stad treffen.

Het is duidelijk dat deze toelichting allerminst bedoelt een voor elk der symbolische handelingen in bizonderheden tredende verklaring te geven Slechts enkele punten refereren aan die handelingen. „Dit Jeruzalem" in vs 5 herinnert aan 4 : 1; de scherpe tekening van de schuld doet denken aan 4 : 4—8; de hongersnood die in de toelichting een zo belangrijke plaats inneemt verwijst naar 4 : 10, 11; de verstrooiing naar alle windstreken grijpt terug op 5 : 2; het „Ik zal mij terugtrekken" in vs 11 is een explicatie van de ijzeren bakplaat (4 : 3). Het duidelijkst is het verband tussen vs 12 en 5 : 2. De symbolische handelingen zijn in zichzelf ook duidelijk genoeg, en gaan bovendien van verschillende woorden ter verklaring vergezeld; vgl. vooral 4 : 13 en 4 : 16, 17, en voorts: „het belegerde Jeruzalem" in 4 : 7, het „Ik zal achter hen het zwaard trekken" in 5 : 2, en het „van Mij zal een vuur uitvaren tegen het gehele huis Israëls" in 5 : 4. De toelichting draagt dan ook meer het karakter van een bij de symbolische handelingen aansluitende aankondiging van het oordeel.

Juist dit karakter moet nu ook als een bezwaar gezien worden tegen de opvatting die ontwikkeld is door VAN DEN BORN, *Profetie metterdaad*, Roermond-Maaseik 1947, blz. 61—70. Daar hij terecht de visionaire verklaring verwerpt, welke nog door TROELSTRA wordt voorgestaan, en ook van ziekelijke stoornissen bij den profeet niet weten wil, zoekt hij het beschrevene als realiteit te verklaren; echter niet als werkelijke vervulling van door Jahwe aan den profeet gegeven opdrachten, maar als betrekkelijk accidentele gebeurtenissen, door hem „neutrale" handelingen genoemd, waarin de profeet eerst achteraf een door Jahwe bedoelde zinnebeeldige betekenis leerde zien. In dit geval zou het alles samenhangen met het feit dat Ezechiël door zijn volksgenoten was gevangen gezet en op een zeer karig rantsoen gesteld [1]). Deze beschouwing is beslist in strijd met de uitdrukkelijke verzekering van den tekst; en het gaat niet aan wanneer de profeet verklaart: God heeft mij geboden zo en zo te handelen, dit aldus te interpreteren alsof er stond: ik heb zo en zo gehandeld en dit en dat ondervonden, dat ik achterna heb leren zien als van God met een bepaalde bedoeling gewild. Maar zij past ook heel slecht op een toelichting als hier in vs 5—17 gegeven wordt. Ware zij juist, dan zou men een meer nauwkeurige verklaring verwachten, die op alle onderdelen der beschreven handelingen betrekking had. Dat juist zulk een verklaring ontbreekt doet zien dat er van een achteraf ontdekken van een door God bedoelde symboliek zeker geen sprake kan zijn. Men ziet hieruit dat het niet alleen principieel geboden is zich te houden aan wat de tekst precies en expressis verbis zegt, maar dat ook alle pogingen om zich een anderen gang van zaken voor te stellen slechts tot nieuwe moeilijkheden leiden kunnen.

---

[1]) In zijn commentaar is hij echter van mening veranderd en ziet de symbolische handelingen van Ezechiël als literaire fictie, vgl. ook de noot op blz. 87.

Hfdst. 6 en 7. Prediking van het gericht over land en volk

HOOFDSTUK 6

vs 1—14 Tegen de bergen van Israël

1 Dit vers biedt een inleidende formule, zoals we die bij de beschrijving van de symbolische handelingen in hfdst. 4 en 5 misten. Nu een prediking, een verkondiging niet door handelingen maar in woorden, van het gericht geboden wordt, vernemen we eerst, zij het ook met een zeer algemeen gehouden formule, dat die prediking op de ontvangst van een woord van Jahwe berust. Het receptieve element gaat in de profetie aan het productieve vooraf, zie *De Profeten des Ouden Verbonds,* blz. 21.

2 Over בן־אדם zie men bij 2 : 1. Dat de uitdrukking שים פניך אל op zichzelf geen ongunstige strekking heeft is aangetoond bij 4 : 3 (zie aldaar). Zij wijst hier alleen aan dat de profeet zijn blikken moet slaan in de richting van de bergen van Israël. Terecht vertalen KRAETZSCHMAR en HERRMANN „nach", AUVRAY „vers", FISCH „toward". De bergen staan als *pars pro toto* voor het hele land, zoals blijkt uit vs 3 (KEIL). Daar uit het vervolg blijkt dat de profetie welke de profeet moet uitspreken een aankondiging van onheil is, zal men והנבא אליהם wel moeten vertalen: *profeteer daar*tegen. Het is echter allerminst noodzakelijk met sommige Hebr. handschriften, TOY en BH in plaats van אליהם te lezen עליהם. Wel meent TOY dat dit vereist wordt „in accordance with Ezekiel's usage after הנבא", maar in 13 : 2; 21 : 2, 7; 36 : 1 en 37 : 9 wordt הנבא ook gevolgd door de praep. אל. Men meent overigens ook daar על te moeten lezen, maar daarmee is de bewering van TOY niet gerechtvaardigd. Bovendien hebben we een wisseling van אל en על bij Ezechiël al meer geconstateerd, zie bij 3 : 15.

3 In de aanspraak tot de הרי ישראל komt tweemaal de dubbele naam Gods voor; in den codex Vaticanus der LXX ontbreekt beide malen אדני; er is echter geen reden dezen naam met BH te schrappen. Zie overigens bij 2 : 4. Naast de „bergen" worden hier ook nog geadresseerd de „heuvels", zowel als de אפיקים (voor אפיק geeft KÖHLER op: „innere Wasserrinne e. Tals", „the innermost, deepest part of a valley, flowing with water", te vertalen „Bachrinne", „channel, stream-bed"; ZIEGLER „Schlucht", AUVRAY „ravins", FISCH „ravines"; in het Nederl. vermoedelijk het best weer te geven door *beekbeddingen*) en de „dalen". Dit wijst er wel op dat de geuite bedreiging betrekking heeft op het gehele land. Die bedreiging gewaagt van wapengeweld, dus van komenden oorlog. En het slot, waarin de vernietiging wordt aangekondigd van de במות, de „hoogten", waarmee hier zeker de „offerhoogten" zijn bedoeld (zie ook het art. *Hoogte* van GISPEN in de *Bijbelse Encyclopaedie*), duidt aan dat Gods toorn in het bizonder is opgewekt door den illegitiemen en afgodischen cultus.

4 brengt een voortzetting van de bedreiging. De „altaren", aan illegitiemen en afgodischen cultus gewijd, zullen verwoest worden (Niph. van שמם), en de

חמנים zullen stuk gebroken worden. Onder deze laatste, die men vroeger voor „zonnebeelden" of „zonnezuilen" hield (AUVRAY spreekt nog van „stèles" en FISCH van „sun-images"), zijn te verstaan wierook-altaren van niet grote afmeting, die soms boven op andere, grotere altaren geplaatst werden (2 Kron. 34 : 4), vgl. K. ELLIGER, *Chammanim = Masseben?* ZATW 1939, blz. 256—265. Ook KÖHLER geeft op „(transportabler) Räucheraltar", „(transportable) incense-stand".

De bedreiging raakt echter niet alleen de voorwerpen van den door Jahwe gehaten cultus, maar ook de mensen die zich daaraan overgegeven hebben. חלל letterl. „durchbohrt", „pierced" (KÖHLER) duidt in het algemeen aan iemand die een gewelddadigen dood gestorven is. God zal zulke doden doen vallen vóór Israëls גלולים. Dit plurale tantum, dat misschien wel samenhangt met גל, een plak gedroogde mest (zie bij 4 : 12), wordt steeds gebruikt als een verachtelijke aanduiding van afgoden en afgodsbeelden. Bij Ezechiël komt het heel dikwijls voor (volgens MANDELKERN 39 maal). De lijken der gevallenen zullen komen te liggen vóór de beelden der afgoden die zij hebben vereerd.

5 herhaalt wat in het laatste gedeelte van vs 4 is gezegd; in plaats van חללים staat nu iets breder: „de lijken der Israëlieten". Onder de בני ישׂראל zijn hier zakelijk natuurlijk de Judeeërs te verstaan; zo is het ook in 2 : 3. Maar het gebruik van dezen term bewijst dat de profeet hen ziet als representanten van het gehele volk, vgl. ook de doorgaande betiteling als בית ישׂראל (zie ook bij 4 : 4). De herhaling ontbreekt in de LXX, en vrij algemeen is men van oordeel dat we hier te doen hebben met iets wat eigenlijk niet tot den tekst behoort (zo CORNILL, TOY, BH, en de meeste commentatoren). Maar het is zeer de vraag of dit juist is. We kunnen de weglating in de LXX ook verklaren uit een over het hoofd zien ten gevolge van de grote overeenkomst tussen לפני גלוליהם en de woorden לפני גלוליכם op het einde van vs 4. De zinsnede wordt dan ook onder de nieuwere commentatoren nog gehandhaafd door KRAETZSCHMAR, VON ORELLI, TROELSTRA, NOORDTZIJ en VAN DEN BORN.

Er wordt nog aan toegevoegd dat God de beenderen der gevallenen zal strooien rondom de altaren waarop ze geofferd hebben. Het trekt de aandacht dat er geleidelijk een verschuiving optreedt ten aanzien van het gebruik van het suffix 2 pers. meerv. Aanvankelijk had dit betrekking op de „bergen", d. i. het land. Uw hoogten, altaren, enz. zijn dan de hoogten en andere cultusvoorwerpen die zich in het land bevinden. Uw gedoden zijn de mensen in het land die den dood hebben gevonden. Maar als er van deze wordt gezegd, dat ze zullen liggen voor uw afgoden begint daarin door te spelen de gedachte aan de afgoden van die mensen. Wanneer nu na de eerste helft van ons vers, waarin over de Israëlieten en hun afgoden in den 3 pers. gesproken is, opnieuw het suff. 2 pers. meerv. wordt gebezigd, dan is de overgang compleet: uw beenderen zijn kennelijk de beenderen der bewoners van het land; en uw altaren zullen dus nu wel zijn de altaren die deze bewoners hebben opgericht en waarop zij hun zondigen cultus hebben gepleegd.

6 Ook in dit vers hebben de suffixa 2 pers. meerv. betrekking op de bewoners van het land. Dat is al dadelijk zeer duidelijk uit בכל מושׁבותיכם; מושׁב is hier „woonplaats", de uitdrukking kan in het Nederl. het best worden weergegeven door: *overal waar gij woont.* De steden zullen tot puin worden

(Impf. Qal van חרב met de betekenis „austrocknen", „be dried up", maar ook: „wüst liegen" „be desolate", KÖHLER), en de offerhoogten tot een wildernis (תישמנה zou kunnen worden afgeleid van een stam ישם, als nevenvorm van שמם, waarvan bv. ישימון „Wüste", „wilderness", KÖHLER, is gevormd; maar waarschijnlijker is het met CORNILL en BEWER in BH[3] als תשמנה te lezen).

Met een finalen zin ingeleid door למען wordt als doel aangegeven de volledige tenietmaking van alles wat tot den zondigen cultus behoort. We ontmoeten hier een werkwoordvorm ויאשמו; daar de oude vertalingen (Symm., Pesj., Targ., Vulg.) dezen blijkbaar als een vorm van שמם hebben opgevat, zullen we met KEIL de א eenvoudig als mater lectionis hebben te zien, en met BEWER in BH[3] וְיֵשַׁמּוּ hebben te lezen. De Niph. van שבת („rusten", eigenl. ophouden, nl. met den arbeid) heeft hier den zin van „zum Aufhören gebracht werden, verschwinden", „be stopped, disappear" (KÖHLER). Over חמניכם zie men bij vs 4. Het verb. גדע (afhakken, stukbreken) heeft hier in den Niph. de betekenis „in Stücke geschlagen werden", „be broken to pieces" (KÖHLER). De Niph. van מחה „afwissen, uitwissen" heeft de betekenis van „ausgewischt werden", „be blotted out", of „vertilgt werden", „be exterminated" (KÖHLER); מעשׂה zal hier den zin hebben van: wat product van het maken is, maaksel. De LXX heeft een ietwat korteren tekst: zij heeft bij drie der subjecten telkens slechts één praedicaat, en laat het laatste subject met praedicaat geheel weg. Er is geen reden dezen korteren tekst met CORNILL en ROTHSTEIN in BH[2] voor den juisten te houden. Het is veelmeer aannemelijk dat de vertalers den oorspronkelijken tekst hebben bekort, dan dat de MT een uitbreiding aan den oorspronkelijk korteren tekst zou hebben gegeven. Ook SCHUMPP en AUVRAY houden zich aan den MT. Geheel en al ongegrond is de mening van HERRMANN dat de ganse finale zin als „Auffüllung" te beschouwen is.

7 חלל staat hier als collectivum. Er is geen grond om met CORNILL en TOY, alsmede een enkelen anderen exegeet als VON ORELLI en NOORDTZIJ in plaats van בתוככם te lezen בתוכם; die wijziging berust alleen op de subjectieve overweging dat het beter is te denken aan gevallenen te midden van de afgodsbeelden.

En als dit alles gebeurt, dan zullen Ezechiëls volksgenoten weten wie Jahwe is: de waarlijk levende en almachtige God, in tegenstelling met de nietige afgoden.

8 Hier krijgen we een keer in de profetie: een straal van hoop schemert door: Jahwe zal toch nog een rest doen overblijven. והותרתי veroorzaakt enige moeilijkheid, ten eerste omdat een object ontbreekt, en ten tweede doordat het vreemd schijnt naast het volgende בהיות. In de LXX is het niet weergegeven en sommigen willen het dan ook weglaten (HERRMANN, NOORDTZIJ, AUVRAY), en anderen achten het althans dubieus (HEINISCH, TROELSTRA). CORNILL, TOY en ROTHSTEIN in BH[2] willen het veranderen in והיה. HITZIG en EWALD wilden in plaats er van lezen דברתי en dit voegen bij het slot van vs 7. KRAETZSCHMAR houdt והותרתי en בהיות voor gelijkwaardige doubletten. De Pesj. heeft והותרתי wel weergegeven, maar daarentegen בהיות weggelaten. Het is bedenkelijk den tekst te wijzigen. Men kan in den MT een goeden zin vinden als men bij והותרתי denkt aan een inwendig object: *een rest doen overblijven;* terwijl men

de ב in בהיות instrumentaal opvat: *doordat er ... zullen* zijn. Zo KEIL, VON ORELLI, FISCH. Het is dan ook niet nodig met BEWER in BH[3] te lezen להיות. Men kan het best vertalen: *doordat gij onder de volken nog enigen zult hebben, aan het zwaard ontkomen, wanneer gij over de landen verstrooid wordt* (בהזרותיכם gesuffigeerd als pluralis, vgl. GES-K § 91 *l*).

9 Die ontkomenen zullen dan in hun verstrooiing weer aan God denken. אשר נשבו־שם is een relatieve bijzin bij בגוים; het perf. Niph. נשבו (van שבה „gefangen fortführen", „take captive", KÖHLER) heeft hier de kracht van een futurum exactum (GES-K § 106 *o*; „futur passé" zoals het wordt genoemd door JOÜON *Gr* § 112 *i*): *naar wier gebied zij gevankelijk zullen zijn weggevoerd.* Het daarna weer volgende אשר is geen nota relationis, maar moet als conjunctie worden opgevat. De daarop aansluitende verbale vorm נשברתי baart weer grote moeilijkheid; feitelijk is die niet zo te vertalen dat we een goeden zin krijgen. KEIL heeft dat wel beproefd door aan een mediale betekenis te denken: „sibi frangere"; maar dat is taalkundig onmogelijk. FISCH vat het „I have been broken" op als „I have been anguished"; doch ook dit is niet aannemelijk. De LXX heeft ὀμώμοκα, en las dus, of dacht aan een vorm als נשבעתי „ik heb gezworen"; waarmee we in het geheel geen verstaanbaren zin krijgen. Het is wel uiterst waarschijnlijk dat de tekst hier enigszins corrupt is; Aquila, Symm., Theod., de Targ. en de Vulg. hebben vertaald alsof er een perf. Qal stond, en hetzelfde zullen ook wij met de overgrote meerderheid van de verklaarders moeten doen, om het even of men met CORNILL in plaats van אשר נשברתי lezen wil (naar de Pesj.) בשברי dan wel met TOY de voorkeur geeft aan ושברתי. Het beste en eenvoudigste lijkt de conjunctie אשר te behouden, die men dan causale betekenis kan geven, en den werkwoordvorm te veranderen in een perf. Qal. De oorzaak dat de ontkomenen weer aan God gaan denken ligt in het doen van God zelf: Hij verbreekt hun harde hart. Dat hart heeft hier de nadere qualificatie הזונה (part. act. Qal: hoererend, overspelig, ontuchtig) van de geestelijke ontucht, het prijsgeven van den dienst van Jahwe voor dien van de afgoden. Daarom staat er ook nog weer een relatieve bijzin bij אשר־סר מעלי: *dat van Mij is afgeweken.* Al ontbreekt אשר־סר in den codex Vaticanus der LXX, dat is toch geen reden om het met CORNILL, TOY en ROTHSTEIN in BH[2] weg te laten.

Tweede object bij het verb. שבר is ואת עיניהם. Het denkbeeld van het „verbreken" der ogen doet ons wel wat vreemd aan; het komt ook elders niet voor (TROELSTRA); maar de strekking is duidelijk genoeg: we hebben hier te denken aan de zinnen die bekoord werden door den dienst der afgoden. Daarom staat er ook hier bij הזנות אחרי גלוליהם (part. act. Qal van זנה hier te vertalen als *overspelig lonken naar;* over גלול zie men bij vs 4).

Als gevolg van deze inwerking Gods zal het komen tot een hartgrondig verfoeien van het vroeger gedrag. Het verb. קוט in Niph., met de praep. ב, heeft de betekenis „Ekel empfinden vor", „feel loathing against" (KÖHLER). Als hetgeen waarvan zij een walging zullen hebben wordt genoemd פניהם hun eigen aangezicht; d. w. z. zij zullen een gevoel van walging krijgen over zichzelf. Volgens ISRAEL EITAN, JPOS 1923, blz. 138, zouden we niet te doen hebben met een Niph. van קוט, maar van קטט, dat naar analogie van het Ethiopisch „klein zijn" zou betekenen; men zou dan ונקטו בפניהם moeten vertalen: „and

they shall be *belittled* in their own sight". En dat gevoel van walging of van geringschatting van zichzelf heeft dan betrekking op (אל) de slechte dingen (הרעות) die zij hebben bedreven. Er is geen reden de praep. אל te wijzigen in על, zoals TOY en BEWER in BH³ willen (men vgl. wat opgemerkt is bij 3 : 15). En evenmin is er reden om het gehele zinsdeel אל־הרעות אשר עשו, dat in de LXX ontbreekt, met CORNILL en ROTHSTEIN in BH² te schrappen. TOY merkt tegenover CORNILL op, dat het is „in Ezekiel's manner". Er wordt nog aan toegevoegd לכל תועבתיהם. Over תועבה zie men bij 5 : 9; hier is het in cultischen zin bedoeld. De praep. ל „exprime l'idée de relation (*par rapport à*) avec une grande variété de nuances", aldus JOÜON *Gr* § 133 *d*. Daardoor hebben de LXX, Pesj. en Vulg. hier kunnen vertalen alsof er stond בכל; in het Nederl. kunnen wij dan ook vertalen: i n, d o o r of m e t.

10 Voor de eerste woorden van dit vers zie men bij vs 7. Wat אל־חנם betreft, dit is de enige plaats waar חנם („ohne Entschädigung, ohne dafür zu zahlen", „for nought, gratuitously", maar ook „umsonst, vergeblich", „in vain", en „ohne Grund", „without cause, undeservedly", KÖHLER) met de praep. אל verbonden is. De zin is, dat de bedreiging met de tevoren genoemde rampen (הרעה הזאת) geen ijdele praat zal blijken te zijn. Verschillende commentatoren willen het tweede gedeelte met het voorafgaande in dezer voege verbinden, dat het één doorlopende zin wordt: zij zullen te weten komen dat Ik, Jahwe, geen ijdele bedreiging heb geuit toen Ik zeide dat Ik hun dit kwaad zou aandoen. En dit wordt nog sterker geaccentueerd wanneer men לא אל־חנם dat in den codex Vaticanus der LXX ontbreekt, met CORNILL, ROTHSTEIN in BH² e. a. laat vervallen, waarvoor echter geen voldoende grond bestaat. De accentuatie begunstigt evenwel de splitsing in twee zelfstandige zinnen: bij יהוה staat een atnach. Zo ook KEIL, VON ORELLI, KRAETZSCHMAR, COOKE, SCHUMPP en FISCH. In den cod. Vatic. der LXX ontbreekt ook het slot לעשות להם הרעה הזאת; en CORNILL en ROTHSTEIN in BH² willen dit eveneens laten vervallen, maar insgelijks zonder genoegzame reden.

Volgens FOHRER, blz. 72, behoren de verzen 8—10 tot de „wahrscheinlich unechten Stücke", omdat de daarin liggende gedachten niet wel overeenkomen met die welke overigens in het hoofdstuk gevonden worden. Anderen, zoals HERRMANN, BERTHOLET (HBAT) en COOKE zien geen noodzaak het auteurschap van Ezechiël te betwijfelen, maar achten het mogelijk of waarschijnlijk dat de profeet de verzen later zelf aan den tekst heeft toegevoegd. Maar ook voor dit laatste bestaat geen noodzaak: dat een meer hoopvol toekomstperspectief doorschemert in een scherpe oordeelsaankondiging is in de profetie geen vreemd verschijnsel: bij Ezechiël zelf vindt men het behalve hier ook in 11 : 17—20 en 20 : 34—44 die FOHRER niet tot de onechte bestanddelen rekent (en op nog andere plaatsen die hij echter wel voor waarschijnlijk onecht houdt); en bv. bij Jeremia in 4 : 27; 5 : 10, 18; 16 : 14, 15. En het behoeft te minder bevreemding te wekken, omdat, zoals TROELSTRA terecht zegt „de ondertoon dreigend blijft".

11 Na de meer hoopvolle klanken van vs 8—10 valt er nu weer een somber geluid te beluisteren. Een keer in de profetie wordt aangeduid door de aanspraak van den profeet met כה אמר אדני יהוה. Hier is weer de dubbele naam Gods gebruikt, waarvan אדני weer in den cod. Vatic. der LXX ontbreekt,

maar daarom nog niet met CORNILL en BH moet geschrapt worden. Men zie overigens bij 2 : 4.

De profeet wordt aangemaand in zijn hand te klappen, en met zijn voet te stampen. Onder de exegeten bestaat nogal enig verschil van mening over de bedoeling van deze gebaren. Sommigen willen er een uiting van leedvermaak in zien (zo KRAETZSCHMAR, BERTHOLET, HERRMANN, TROELSTRA, COOKE, ZIEGLER en VAN DEN BORN). Maar anderen denken aan verachting (SKINNER), toorn en verontwaardiging (REDPATH, HEINISCH) of smart (HITZIG, EWALD, KEIL, VON ORELLI, NOORDTZIJ, SCHUMPP, FISCH). Voor de juiste bepaling van de strekking komt het op twee dingen aan: wat is de betekenis van dergelijke gebaren op andere plaatsen in het O. T., en wat is de betekenis van de interjectie אח? Van in de hand slaan of met de handen klappen is met gevarieerde uitdrukkingswijzen sprake in Num. 24 : 10, waar Balak op die manier zijn verontwaardiging te kennen geeft over het optreden van Bileam, in 2 Kon. 11 : 12, als uiting van bijval en vreugde van het volk bij de kroning en zalving van Joas, in Jes. 55 : 12 en Ps. 98 : 8, waar het beeldsprakig wordt gebruikt van vreugdebetoon, en bij Ezechiël zelf nog in 25 : 6, waar kennelijk een teken van leedvermaak (bij de Ammonieten) is bedoeld, in 22 : 13 waar ongetwijfeld aan een uitdrukking voor hevige verontwaardiging is te denken (zelfs COOKE spreekt hier van „a gesture of scorn"), en in 21 : 19, 22 (SV vs 14, 17), waar de strekking niet zo gemakkelijk te bepalen is. In 21 : 22 staat het evenals in 22 : 13 van Jahwe zelf, en wordt dan gecombineerd met והנחתי חמתי, waardoor het in ieder geval aannemelijker is aan een uiting van toorn dan van vreugde te denken. In 21 : 19 ziet OORT, ThT 1889, blz. 511 vv. een geste ter begeleiding van de aankondiging van het verdubbelen en verdrievoudigen van het zwaard. Ook KRAETZSCHMAR is niet afkerig van het aannemen van een zeker verband tussen de geste en de daarop volgende aankondiging. In elk geval is het moeilijk hier aan een geste van vreugde (leedvermaak) te denken. COOKE zegt: „the gesture of exaltation (waarvoor hij de geste in verband met zijn opvatting omtrent ons vers houdt) seems inconsistent with the action which follows," en wil haar daarom voor niet origineel houden. Het stampen met den voet komt behalve hier alleen nog voor in 25 : 6, en dan als uiting van leedvermaak. Het boven gegeven overzicht toont, dat men zeker ten onrechte het noodzakelijk acht de beide gebaren samen in die zin te verklaren. FISCH zal wel gelijk hebben als hij zegt dat zij zijn „a display of intense emotion and excitement whether causer by joy or sorrow, and are therefore used in both circumstances". Wat de interjectie אח betreft, beide BDB en KÖHLER geven er voor op de betekenis: „wee, ach, helaas". Ze komt echter slechts enkele malen voor; behalve hier alleen nog in 18 : 10 en 21 : 20 (SV vs 15), terwijl dan in 18 : 10 volgens beide iets anders is te lezen. Ook in 21 : 20 wordt door velen de tekst onjuist geacht. En zelfs hier wil men אח vervangen door האח (zo BEWER in BH[3] en ook KÖHLER). Dit האח is een veel vaker voorkomende interjectie, die uitdrukking geeft aan een gevoel van welbehagen (Jes. 44 : 16) of van leedvermaak (zo bv. in Ezechiël 25 : 3; 26 : 2; 36 : 2, en voorts o. a. in Ps. 35 : 21 en 70 : 4). Hoewel men zich voor deze wijziging kan beroepen op de LXX met haar εὖγε εὖγε, het is toch niet aanbevelenswaardig den tekst te veranderen; CORNILL, TOY en ROTHSTEIN in

BH² handhaven dan ook את. Maar dan spreekt de tekst ook duidelijk ten gunste van een uiting van smart. KRAETZSCHMAR en COOKE beweren wel dat Ezechiël, heel anders dan bv. zijn tijdgenoot Jeremia, geen medegevoel met zijn volk zou hebben, en slechts voldoening zou kennen over het rechtmatig gericht dat hen treft; maar, al moge hij in zijn uitingen van smart niet zo overvloedig zijn, in wezen staat hij tegenover den ondergang van zijn volk precies zo als Jeremia, zoals blijkt uit een plaats als 11 : 13, waarnaar terecht door FISCH verwezen wordt (vgl. ook 9 : 8). Ten slotte is er ook geen reden om met TOY en BH de praep. אל te veranderen in על; we hebben er reeds bij 3 : 15 op gewezen dat Ezechiël in het gebruik van de beide praeposities geen consequente lijn volgt: opvallend is dat zelfs CORNILL hier אל handhaaft.

Nog een moeilijkheid steekt in de woorden כל־תועבות רעות בית ישׂראל. Het is grammatisch onmogelijk רעות als adjectivum te verbinden met תועבות en dit dan als nomen regens op te vatten waarvan בית ישׂראל als nomen rectum afhankelijk is. Velen willen daarom, in navolging van de LXX רעות eenvoudig weglaten (CORNILL, TOY, ROTHSTEIN in BH², ook GES-K § 128 *c*, en tal van commentatoren, zelfs VON ORELLI). Louter op subjectief gevoelen berust de voorslag van HITZIG om תועבות te schrappen. Samenhangend met de mening dat het in dit vers zou gaan over een gevoel van leedvermaak bij den profeet is het gevoelen van KRAETZSCHMAR dat de woorden in hun geheel moeten worden geëlimineerd. Voor ingrijpen in den tekst is evenwel geen reden; hij wordt ook door BEWER in BH³ gehandhaafd. Maar hoe is nu de moeilijkheid op te lossen? EWALD trachtte dit te doen door רעות gesubstantiveerd, te zien als appositie bij תועבות: „die Gräuel, die Bosheiten". GES-K § 128 *c* zegt dat de enige mogelijkheid is beide woorden te beschouwen als staande in statu constructo, zodat we krijgen „alle Greuel der Bosheiten"; dit zou men dan toch weer kunnen vertalen: „alle boze gruwelen", den stat. cstr. רעות verstaande als qualitatieve bepaling (naar GES-K § 128 *p*, JOÜON *Gr* § 129 *f*), zoals dan ook door hen die den tekst niet willen wijzigen wordt gedaan (KEIL, NOORDTZIJ, SCHUMPP, AUVRAY, FISCH).

אשׁר is in de LXX onvertaald gelaten; CORNILL, ROTHSTEIN in BH², HEINISCH en TROELSTRA menen dat het niet tot den oorspronkelijken tekst behoort. Dit kan uit het niet weergeven door de LXX niet worden afgeleid; er zijn ook hedendaagse vertalers als NOORDTZIJ en ZIEGLER die het onvertaald laten. Maar hoe moet het eigenlijk worden opgevat? EWALD en KEIL houden het voor de conjunctie in de betekenis: „dat"... ; BERTHOLET (KHC) en FISCH houden het voor de causale conjunctie. Maar het is het eenvoudigste het als relativum te verstaan, betrekking hebbende op בית ישׂראל (zo ook KRAETZSCHMAR, SCHUMPP en AUVRAY; terwijl ook BERTHOLET in HBAT dit heeft aanvaard). Het verb. יפלו is meerv. omdat בית ישׂראל een collectief begrip is. De LXX heeft ook bij ברעב het voegwoord, maar dat is nog geen reden om met NOORDTZIJ een ו in te lassen. Het drietal zwaard, honger en pest herinnert aan 5 : 12 en 17. Dit is de Goddelijke straf voor de תועבות רעות.

12 Nadere uitwerking van het slot van vs 11. Wie van het eigenlijke slaggewoel op een afstand blijft zal aan de pest sterven, wie in de onmiddellijke nabijheid er van verkeert zal aan het zwaard ten offer vallen; en wie aan die twee rampen ontkomt, zal den dood vinden door hongersnood. והנשׁאר ontbreekt

in den cod. Vaticanus der LXX, en wordt door CORNILL, TOY, BH e. a. geëlimineerd. Echter zonder genoegzame reden. הנצור wordt door de meesten opgevat als „belegerd"; reeds de LXX geeft het weer door περιεχόμενος „ingesloten". Maar het is een part. pass. Qal van נצר met de betekenis „bewaken", „bewaren", en daarvoor geeft KÖHLER hier (en in Jes. 49 : 6, naar het Qoré) den zin van „aufbewahrt", „preserved". Zo eveneens KEIL, VON ORELLI, BERTHOLET, NOORDTZIJ en ZIEGLER. Ook HERRMANN acht deze betekenis mogelijk, hoewel hij de andere prefereert. In plaats van het tweede ימות wil CORNILL lezen יכלה, en in verband met de vertaling der LXX συντελεσθήσεται denken ROTHSTEIN in BH[2] en BERTHOLET (HBAT) aan de mogelijkheid van een oorspronkelijk יתום. Er is echter geen grond om aan de juistheid van den MT te twijfelen. Op de LXX valt weinig staat te maken: ten eerste heeft zij de eerste twee onderdelen van het vers van plaats laten wisselen, en verder heeft zij דבר weergegeven door θάνατος en het daarbij behorende ימות door τελευτήσει, terwijl haar συντελεσθήσεται in verband met het volgende וכליתי, door haar weergegeven als συντελέσω, wel twijfel moet doen rijzen of het als weergave van יתום kan worden beschouwd. Voor de betekenis van וכליתי חמתי בם zie men bij 5 : 13.

13 Thans worden in den 2en pers. meerv. Ezechiëls volksgenoten weer toegesproken. De Pesj. heeft den 3en pers. meerv.; maar dit is zeker, zoals COOKE zegt, een harmoniserende lezing, en er is geen reden met TOY, ROTHSTEIN in BH[2], en o. a. KRAETZSCHMAR deze over te nemen. Zij zullen weten wie Jahwe is, evenals in vs 7 (zie aldaar). בהיות: ב temporalis (GES-K § 164 *g*, JOÜON *Gr* § 166 *l*). In het vervolg wordt nu voortdurend de 3 pers. meerv. gebruikt. Deze overgang doet ons wel vreemd aan, maar COOKE gaat te ver als hij zegt dat de 3 pers. „does not suit an address to the people". Dat moge wel voor onze moderne talen gelden, maar in het Hebr. is zo iets niet zo ongewoon, men zie bv. vs 5, waar in een uitspraak o v e r de Israëlieten op eenmaal weer de 2 pers. gebruikt wordt. De LXX bezigt den 2en persoon, maar er is geen reden den tekst dienovereenkomstig te wijzigen, zoals CORNILL wil. Er is alle reden ook op haar de qualificatie „harmonizing" van COOKE toe te passen; en ze is daarin niet eens consequent geweest: in het laatste zinsdeel van het vers gebruikt ze toch weer den 3 persoon. Dat het gebruik van den 3 pers. in den Hebr. tekst te danken zou zijn aan een verplaatsing van het vers, dat oorspronkelijk zou hebben aangesloten op vs 1—4 (COOKE), is niet aannemelijk: men vraagt zich af, waarom dan וידעתם ook niet in den 3 pers. veranderd is. Wat in dit vers gezegd wordt grijpt wel terug op de verzen 3—7. Over חלל en גלול zie men bij vs 4. De praep. אל met CORNILL, TOY en BH te veranderen in על verdient geen aanbeveling; men zie bij 3 : 15.

Met כל־גבעה רמה enz. worden de plaatsen aangeduid waar de illegitieme en afgodische cultus werd uitgeoefend. In cod. Vaticanus der LXX is de tekst aanzienlijk korter: daar ontbreken zowel בכל ראשי ההרים als תחת כל־אלה עבתה. Niet onwaarschijnlijk is deze verkorting een gevolg van het meermalen voorkomen der combinatie „op elken hogen heuvel en onder elken groenen boom" (1 Kon. 14 : 23; 2 Kon. 17 : 10; Jer. 2 : 20). In elk geval is er geen reden om met CORNILL juist deze twee elementen uit den tekst te verwijderen en alleen de minder gebruikelijke „op alle bergtoppen" en „onder elken lommer-

rijken terebint" te handhaven (vgl. ook TOY). Onder אלה is zeker te verstaan de „terebint" *(pistacia palaestina)*, zie DALMAN AuS I, 66. Hoewel nog KÖHLER zegt: „grosse Baumart, unbestimmt welche", „species of big tree, undecided which", is er geen gegronde reden om er aan te twijfelen dat de „terebint" bedoeld is, in tegenstelling met אלון waarmee de eik wordt aangeduid; vgl. F. J. BRUIJEL, *Bossen, bomen en toegepast hout in de Bijbel*, in W. BOERHAVE BEEKMAN, *Hout in alle tijden*, deel I, Deventer 1949, blz. 615—620. De betekenis van עבתה (fem. van עבת, plene עבות) is niet zo gemakkelijk precies vast te stellen. Het moet samenhangen met het verb. עבת dat alleen in Mich. 7 : 3 voorkomt en waarvan de juiste zin ook al moeilijk is te bepalen (BDB geeft op: „wind, weave", KÖHLER „verdrehen", „pervert", maar plaatst er een vraagteken bij). Voor het adj. wordt door BDB de betekenis genoemd van „having interwoven foliage, leafy", en door KÖHLER van „ästig", „branchy". Daar het waarschijnlijk echter wel om het dichte loof zal geweest zijn dat men den terebint voor het daaronder verrichten van cultus-handelingen verkoos zal de vertaling *lommerrijk* wel het best de bedoeling weergeven.

Over ריח ניחח (KÖHLER „Beschwichtigungsgeruch", „smell of appeasement") vgl. men GISPEN, *Het boek Leviticus*, Kampen 1950, blz. 42 vv. De bedoeling van hen die offers brachten aan de afgoden was deze door den geur daarvan gunstig te stemmen.

14 De uitdrukking נטה יד על met ongunstige betekenis van God gebruikt vinden we bij Ezechiël ook in 14 : 9, 13; 16 : 27; 25 : 7, 13, 16; 35 : 3, en voorts in Jer. 6 : 12; 15 : 6; 51 : 25; en Zef. 1 : 4. De beide synoniemen שׁממה en משׁמה met de betekenis „verwoesting", „woestenij" staan naast elkaar ter versterking (vgl. GES-K § 133 *l*); zo ook in 33 : 28, 29 en 35 : 3; men zou kunnen vertalen: *een desolate woestenij*.

Een moeilijkheid wordt opgeleverd door ממדבר דבלתה. In de eerste plaats is de vocalisatie מִמִּדְבַּר, die het woord מדבר tot een status constructus wil maken, vóór דבלתה met den locatief uitgang onmogelijk; men zal in elk geval met enige varianten van Hebr. codices en edities (zie BEWER in BH[3]) moeten lezen מִמִּדְבָּר, stat. absolutus. Nog ernstiger bezwaar levert de naam דבלתה op: een plaats van dien naam is volledig onbekend. Maar naar alle waarschijnlijkheid hebben we hier te doen met een geval van de meer voorkomende verwisseling van ד en ר (zie bv. Gen. 10 : 4 דדנים, terwijl 1 Kron. 1 : 7 heeft רדנים; en Num. 1 : 14; 2 : 14 waar dezelfde naam zowel met ד als met ר geschreven is), zodat we hier naar J. D. MICHAELIS en de meeste commentatoren uit later tijd moeten lezen רבלתה. Dat is ook de lezing in den codex Petropolitanus van 916 en in een drietal varianten bij GINSBURG. Bovendien kan er op gewezen worden dat de LXX in Jer. 52 : 9, 10, 26, 27 juist bij den naam Ribla dezelfde vergissing heeft gemaakt, en daar overal blijkbaar een ד heeft gelezen. Slechts enkelen handhaven de lezing דבלתה: HENGSTENBERG, KEIL, REDPATH en FISCH. Men vertaalt dan, zoals reeds de Pesj. deed: „erger dan de wildernis Diblata". FISCH zegt echter zelf dat Dibla identiek is met Ribla, en verwijst daartoe naar de wisseling van ד en ר ook in andere gevallen. Aanvaarden wij de lezing רבלתה, dan hebben we hier te doen met een omschrijving van het gehele grondgebied van Israël; onder de „woestijn" is dan te verstaan de uitgestrekte steppe in het Zuiden van Juda. De mening van BERTHOLET (HBAT) en BEWER in

BH[3] dat men daarbij zal moeten lezen מהמדבר met het bepalend lidwoord, is niet juist. Reeds HITZIG verwees naar het analoge geval van 21 : 3 (SV 20 : 47), waar we in soortgelijken zin vinden מנגב צפונה, en נגב geen lidwoord heeft; ook KRAETZSCHMAR zegt dat מדבר „eigennamenartig" is gebruikt, en noemt dan alsnog een ander voorbeeld Jes. 7 : 20 waar נהר als aanduiding van den Eufraat zonder lidwoord staat. Vooral in het licht van deze laatste plaats mist de tegenwerping van KEIL alle kracht, als hij zegt dat de aangehaalde analoge gevallen (o. a. ook het door EWALD genoemde ממדבר in Ps. 75 : 7) „allgemeine Bezeichnungen der Weltgegenden enthalten", waarbij het lidw. steeds ontbreekt. Dat juist Ribla wordt genoemd, hoewel dit nog een eind verder naar het Noorden is gelegen dan de uiterste noordelijke grens van het land der Israëlieten, is misschien wel te danken aan de herinnering aan de droevige gebeurtenis die in 2 Kon. 23 : 33 beschreven is. In elk geval hebben we te doen met een ietwat vage aanduiding van Israëls hele gebied. Voor בכל מושבותיהם, hier: *overal waar zij wonen*, zie men bij vs 6.

Het vers, en daarmee de gehele profetie sluit met וידעו כי־אני יהוה: door alles wat volgens deze profetische aankondiging staat te gebeuren zullen Ezechiëls volksgenoten te weten komen wie Jahwe is, vgl. vs 7.

vs **1—14** De profeet ontvangt de opdracht den blik te slaan in de richting van de bergen van Israël, en tegen deze, zowel als tegen de heuvelen, de beekbeddingen en de dalen een profetie te doen horen van naderend oorlogsgeweld, dat in het hele land zal losbreken. Daarbij zullen de altaren van den onwettigen en afgodischen eredienst verwoest worden, en de lijken van de gedode Israëlieten te midden van de restanten van dezen dienst onbegraven blijven liggen. In het gehele land zal alles tot een woestenij worden, en daardoor zullen de Israëlieten weten dat Jahwe in tegenstelling met de door hen vereerde afgoden waarlijk de levende en almachtige God is.

Toch blinkt er nog een straal van hoop: er zullen wel enkelen aan het oorlogsgeweld ontkomen, die echter over verschillende landen zullen verstrooid worden. Daar zullen zij dan weer aan Jahwe denken, en, dank zij een inwerking van Hemzelf, een afkeer hebben van zichzelf om de vroeger door hen bedreven gruwelen. En ook zij zullen weten dat Jahwe de levende en almachtige God is. Het is geen ijdele bedreiging geweest die Hij geuit heeft toen Hij al deze rampen aankondigde.

Na dit meer hoopvolle geluid worden evenwel de sombere klanken herhaald. De profeet wordt aangemaand in zijn hand te klappen en met zijn voet te stampen, een gebaar van smartelijke verontwaardiging over de door de Israëlieten bedreven gruwelen, die hun gerechte straf zullen vinden door zwaard, honger en pest: Jahwe zal zijn grimmigheid ten volle aan hen doen gevoelen. En zij zullen weten wie Jahwe is, wanneer hun gedoden overal zullen neerliggen tussen hun afgoden en op de talrijke plaatsen waar zij hun afgodischen eredienst hebben gepleegd. Jahwe zal zijn hand ten oordeel tegen hen uitstrekken en het hele land, van het uiterste Zuiden tot voorbij het hoge Noorden (van de Woestijn tot Ribla) maken tot een desolate woestenij. Zo zullen zij weten — het wordt nog eenmaal herhaald — wie Jahwe is.

HOOFDSTUK 7

vs 1—27 Het einde komt

1 Een nieuw onderdeel begint met dezelfde inleidende formule als 6 : 1.
2 De aanspraak ואתה בן־אדם evenals in 2 : 6, 8; 3 : 25; 4 : 1; 5 : 1. Naar de LXX en de Pesj. wil men vrij algemeen met CORNILL en BH hierna inlassen אֱמֹר. Maar daarvoor is geen reden. Op 39 : 17 kan men zich niet beroepen omdat אמר daar eerst na כה אמר אדני יהוה volgt, wat ook zeer begrijpelijk is aangezien het daar gaat om een oproep dien de profeet moet richten tot aasvogels en roofgedierte om zich aan de lijken der verslagenen te goed te doen. Zelfs de Amerikaanse *Revised Standard Version* onthoudt zich van de inlassing.

Evenals op verschillende andere plaatsen heeft de cod. Vaticanus der LXX den naam אדני weggelaten, en ook hier willen CORNILL en BH dien weer laten vervallen, maar daarvoor is in dit geval al evenmin reden als op de andere plaatsen. Zie ook bij 2 : 4.

Het woord Gods richt zich tot het land Israëls. De praep. ל zou ook kunnen worden verstaan als van of over (zo bv. COOKE en FISCH) of eenvoudig als aanduiding van den dativus incommodi (HITZIG, KEIL). Maar in de volgende verzen wordt de tweede persoon vrouwelijk enkelv. gebruikt, die wel betrekking moet hebben op de אדמת ישׂראל (zakelijk gelijk met het volk dat het land bewoont) en daarom is de vertaling tot te prefereren. Het woord Gods tot het land moet worden overgebracht door den profeet (die immers de tolk, de mond Gods is, zie Jer. 15 : 19, vgl. ook *De profeten des O. V.*, blz. 6 vv.); vandaar de nadrukkelijke aanspraak ואתה בן־אדם.

Wat den inhoud van het woord Gods betreft is er verschil over de wijze waarop de woorden moeten worden verbonden. Volgens de accenten moet קץ op zichzelf worden genomen en het verb. בא worden verbonden met het volgende הקץ. Zo doen ook KEIL, VON ORELLI, NOORDTZIJ, COOKE, SCHUMPP, AUVRAY en FISCH. Anderen willen קץ met בא verbinden, en dat heeft dan weer ten gevolge dat men, evenals ook de LXX, Targoem en Vulg., nog een tweede בא inlast (of er bij denkt), zie bv. BERTHOLET, HEINISCH en HERRMANN. In verband met het sterk geëmotioneerde karakter van de profetie in dit hoofdstuk verdient het zeker aanbeveling in overeenstemming met de accentuatie קץ als een op zichzelf staande uitroep te verstaan: *Mensenkind, zo zegt de Here Jahwe tot het land Israëls: Einde!*

Een korte nadere verklaring volgt daarop. Sommigen willen daarin הארץ opvatten als: de aarde, en denken dan aan een uitbreiding tot een meer universele katastrofe (HEINISCH, HERRMANN, HÖLSCHER blz. 67, COOKE, ZIEGLER). Wel wordt in Jes. 11 : 12 ook dezelfde zegswijze gebruikt van de vier „einden" der aarde (vleugels heeft hier den zin van „Äusserstes, Rand", „extremity, end", KÖHLER, en men kan eveneens verwijzen naar de analogie van het Akk. kippat irbitti); maar het is onmiskenbaar dat het hier gaat over het land Israëls. De vier „einden" (met het Qoré is te lezen ארבע in

plaats van ארבעת) van het land worden genoemd om aan te duiden hoe de ramp het g e h e l e land treft. Voor קץ als aanduiding van Israëls ondergang zie men ook Am. 8 : 2.

3 In עתה הקץ עליך hebben we te doen met een zinnetje zonder copula. TROELSTRA heeft in plaats van het subst. willen lezen het verb הקיץ, dat ook in vs 6 voorkomt; maar daarvoor is geen reden. Door עתה wordt de katastrofale ondergang als zeer nabij getekend. Het suff. 2 pers. vrouw. enkv. slaat terug op אדמת ישׂראל in het vorige vers. De Pi. van שׁלח wordt meermalen gebruikt van bezoekingen die God zendt (KÖHLER), en zo hier van Gods toorn die zich in den vorm van bezoekingen doet gevoelen. Daarmee zal Hij gericht oefenen over hun „wegen", d. i. zoals zo vaak, hun „wandel", en hun al hun gruwelen (zie daarover bij 5 : 9) vergelden (נתן met de praep. על: de straf voor iets leggen op ...).

4 Over ולא תחוס עיני vgl. men bij 5 : 11. Hier staat er bij עליך: *Ik zal geen traan om u laten.* ולא אחמול zie eveneens bij 5 : 11. De conjunctie כי is adversatief: *maar uw wandel zal Ik u vergelden* (דרכיך evenals in het vorige vers; נתן c. praep. על eveneens). Over „gruwelen" zie men weer bij 5 : 9. Enige moeilijkheid schuilt in de zegswijze ותועבותיך בתוכך תהיין. Hoe moet het worden verstaan dat Israëls gruwelen in zijn midden zijn? AUVRAY vertaalt het werkwoord als „sont visibles", maar voor de verduidelijking van den zin geeft dit niet veel baat. Velen zien er in, zoals VON ORELLI het uitdrukt: „deine Greuel sollen sich in deiner Mitte auswirken als unverkennbare Gerichte"; anderen verstaan het zoals HERRMANN: „die Greuel sind als etwas Reales vorhanden bis eine entsprechende Bestrafung erfolgt ist". Beter schijnt het echter naar EHRLICH te denken aan een omstandigheidszin: „terwijl uw gruwelen zich nog in uw midden bevinden", d. w. z. het Goddelijk gericht breekt los terwijl ze nog volop bezig zijn met den cultus der afgoden. Zo ook ZIEGLER en FISCH. Daardoor ontvangt het slot een te sterker accent: וידעתם כי־אני יהוה (vgl. ook 6 : 7); doordat zij bemerken dat de door hen vereerde afgoden hen niet helpen kunnen, zullen ze tot de erkentenis komen dat Jahwe de levende, waarachtige God is. Opvallend is hier ineens de tweede persoon mannel. meerv. (van de individuele Israëlieten); er is echter geen reden om naar de LXX en de Pesj. met ROTHSTEIN in BH[2] de tweede persoon vrouwel. enkelv. te lezen.

5 Dit vers begint met כה אמר אדני יהוה. Er is evenmin als op andere reeds besproken plaatsen reden om אדני weg te laten (met CORNILL en BH). Het ontbreekt hier wel in den gehelen LXX-tekst, in de Arabische vertaling en zelfs in één Hebr. handschrift bij KENNICOTT, maar dat geeft voor de weglating geen voldoenden grond. Zie overigens ook bij 2 : 4.

רעה אחת רעה kan men niet met KEIL vertalen „Unglück, einziges Unglück", in den zin van „einzigartiges Unglück". Want in die betekenis komt אחד niet voor. Het zal dan ook wel het beste wezen de lezing אחר van een dertigtal Hebr. handschriften, sommige edities, en den Targoem te volgen. Wel is ook deze lezing wellicht niet geheel bevredigend (vgl. HERRMANN en COOKE), en prefereert daarom TOY תחת (van de Pesjitto), terwijl KRAETZSCHMAR van mening is, dat er oorspronkelijk alleen maar tweemaal רעה stond, een herhaling met superlatief karakter, zoals bv. in 21 : 32 (SV vs 27) waar het woord עוה zelfs driemaal na elkaar staat (zie GES-K § 133 *l*). Toch verdient het de meeste

aanbeveling met het merendeel der verklaarders de lezing אחר te aanvaarden. Daarna volgt nog הנה באה; als subject van באה moet wel רעה worden aangenomen. De zegswijze is in grote bewogenheid zeer abrupt: *Ramp na ramp! Zie ze komt!*

6 Ook hier gaat de bewogen, abrupte wijze van zeggen door: *Er komt een einde, het einde komt!* In het daarop volgende הקיץ (Hiph. van קיץ „wakker worden") moeten we een woordspeling zien; het einde wordt wakker, gereed om tot actie over te gaan. Het ontbreekt in de LXX en in den Targoem, maar is daarom nog niet met BH en ook KÖHLER te elimineren. KÖHLER denkt evenals BEWER in ZATW 1951, blz. 194, aan een dittografie; maar het is evenzeer mogelijk dat het ontbreken in de LXX en den Targoem berust op over het hoofd lezen. Voor אליך te zetten עליך, zoals TOY en BH willen, is niet nodig; zoals we reeds eerder hebben opgemerkt bezigt Ezechiël de beide praeposities door elkaar, vgl. bij 3 : 15. Het fem. באה aan het slot is vreemd, omdat קץ steeds mannelijk is, en ook in dit vers tweemaal mannelijk gebruikt wordt. BERTHOLET (KHC) en KRAETZSCHMAR houden het voor assimilatie aan het volgende באה in het begin van vs 7, en TOY wil het ook wijzigen in בא. Maar als we bedenken hoe Ezechiël in hfdst. 1 bv. het woord חיות bij afwisseling mannelijk en vrouwelijk gebruikt, worden we wel wat schroomvallig om den tekst te veranderen. In de LXX ontbreekt het slot geheel, maar de volgorde is daar in vs 2—9 ook heel anders.

7 Wat is צפירה? Het woord komt behalve hier (en in vs 10) alleen nog voor in Jes. 28 : 5 waar het in statu constructo verbonden is met תפארה („pracht, heerlijkheid"), en parallel staat naast עטרת צבי; de betekenis moet daar dus wel zijn „een prachtige krans of diadeem". Maar die betekenis past hier helemaal niet. Men heeft op verschillende manieren geprobeerd er een redelijken zin voor te vinden, doch op overtuigende wijze is dat niet gelukt. In de LXX is het helemal niet weergegeven en de overige oude vertalingen tonen dat zij maar naar de betekenis geraden hebben. BDB en KÖHLER zeggen dan ook beide dat de betekenis hier niet is te bepalen, en verschillende verklaarders zien van elke poging er toe af. Het meest ingang heeft nog gevonden de mening dat we hier zouden te denken hebben aan zo iets als „noodlot" of „ongeluk". Zo bv. EWALD, KEIL, VON ORELLI, SMEND, NOORDTZIJ, SCHUMPP, ZIEGLER. Ook SIEGFR.-STADE geeft op: „Schicksal". Maar met zekerheid valt hier niets te zeggen. BEWER ZATW 1951, blz. 194 vv. wil lezen פצירה, dat in 1 Sam. 13 : 21 de betekenis moet hebben van „prijs", „betaling" voor verrichte diensten, en zou het dan hier willen opvatten als „Erpressung". Dit is evenwel geen aanvaardbare oplossing. Toegesproken wordt de יושב הארץ, hetgeen hier natuurlijk collectief bedoeld is: *gij bewoners van het land.*

Onder העת en היום is te verstaan het tijdstip waarop de ondergang komt, die in het voorafgaande als קץ is aangeduid. Dat tijdstip is nu nabij, en dan zal er, zoals het slot van het vers zegt, wezen מהומה („Bestürzung", „discomfiture", KÖHLER) en geen הד הרים. Het woord הד is een ἅπαξ, waarvan de betekenis moeilijk is te gissen. Het best schijnt nog het gelijk te stellen met הידד „vreugdegeroep", zoals in Jes. 16 : 10 en Jer. 25 : 30; zo BDB, en voorts KEIL, VON ORELLI, BERTHOLET (KHC), TROELSTRA, SCHUMPP, ZIEGLER, FISCH. Vgl. ook AUVRAY: „la joie". KÖHLER zegt: „dele vel lege הידד". TOY wil in

plaats van ולא־הד הרים lezen על ההרים, gevolgd door ROTHSTEIN in BH[2] en o. a. door NOORDTZIJ. Andere emendaties bij EWALD cf BEWER in BH[3] en in ZATW 1951, blz. 195. Maar het is beter den tekst onveranderd te laten. De opvatting van הד als הידד geeft in ieder geval een verstaanbaren zin: in plaats van het vreugdegeroep dat bij het treden der druiven op de bergen gehoord wordt zal er geschreeuw van angstige verwarring klinken.

8 Dit vers is grotendeels gelijkluidend met vs 3. Het begint eveneens met עתה; alleen het daar volgende הקץ עליך ontbreekt hier, en in plaats van ושלחתי אפי בך staat hier iets uitvoeriger en met andere woorden מקרוב אשפוך חמתי עליך וכליתי אפי בך. De rest van het vers is in beide gevallen letterlijk gelijk. Het adj. קרוב verbonden met de praep. מן beduidt: „in Kurzem", „shortly" (KÖHLER); de nabijheid van den katastrofalen ondergang die reeds door עתה wordt aangegeven (zie bij vs 3) wordt er nog sterker door geaccentueerd. Het verb. שׁפך wordt meermalen gebruikt van het uitgieten van Gods toorn: evenals hier met חמה Jer. 6 : 11; 10 : 25; met andere synonieme objecten Hos. 5 : 10; Zef. 3 : 8; Ps. 69 : 25; Klaagl. 4 : 11. De Pi. van כלה wordt hier evenals aan het einde van 5 : 13 gebezigd in den zin van „tot voltooiing doen komen", „ten volle over iemand brengen". Voor wat er verder volgt zie men bij vs 3.

9 Dit vers is nagenoeg geheel gelijkluidend met vs 4, zie aldaar. Een paar zeer kleine verschillen zijn dat hier in de eerste helft עליך ontbreekt, en in de tweede helft niet staat כי דרכיך maar כדרכיך: *naar uw wandel zal Ik u vergelden.*

Aan het slot wordt hier aan יהוה nog toegevoegd מכה. Dit zit verschillende verklaarders dwars: HERRMANN zegt: „was dieses artikellose Part. Hif. von נכה hier soll, lässt sich weder grammatisch noch logisch erklären," en ook COOKE qualificeert het als „ungrammatical and corrupt". Dit komt echter doordat men zich door de LXX (ὁ τύπτων) en de Pesj. op een dwaalspoor laat leiden, alsof men כי אני יהוה moet beschouwen als een zinnetje met verzwegen copula, waardoor dan מכה appositie bij יהוה zou moeten worden. CORNILL, BH, en o. a. HEINISCH en BERTHOLET (HBAT) willen ook lezen המכה. Maar מכה behoeft helemaal niet voor grammatisch onjuist of corrupt gehouden te worden, als men het maar als praedicaat beschouwt; zo EWALD: „dass ich Jahwe strafe"; KEIL: „dass ich Jahve schlage"; FISCH: „that I the Lord do smite". En als we uitgaan van de verklaring van het ותועבותיך בתוכך תהיין die we bij vs 4 aanvaard hebben, is deze opvatting ook zeer plausibel: als het Goddelijk gericht losbreekt terwijl de cultus der afgoden nog in vollen gang is, dan zal het voor Israël duidelijk zijn, van wien de slag afkomstig is die hen neervelt: *dan zult gij bemerken dat Ik, Jahwe, den slag toebreng.*

De verzen 2—9 hebben bij enkele bewerkers enig wantrouwen gewekt. Het feit dat in de LXX de volgorde anders is (2, 6—9, 3—5), met verschillende verkortingen, en dat vs 3, 4 een duplicaat vinden in vs 8, 9, heeft aanleiding gegeven tot de veronderstelling van twee recensies, hetzij van Ezechiël zelf (KRAETZSCHMAR, COOKE), hetzij van verschillende handen, waarbij dan weer de meningen uiteengaan ten aanzien van de vraag aan welke de prioriteit moet worden toegekend: HERRMANN schrijft die toe aan 2—4; HÖLSCHER blz. 67 en BERTHOLET daarentegen aan 5—9. Reeds vroeger wilde CORNILL vs 3 en 4 als

doublet van vs 8 en 9 uit den tekst verwijderen, terwijl daarentegen Toy vs 8 en 9 wilde elimineren. Bij zo gevarieerde inzichten blijft het geraden den tekst onveranderd en als eenheid te handhaven; er is ook geen reden aan de LXX boven den MT enige voorkeur te geven. De herhaling van vs 3 en 4 in vs 8 en 9 behoeft bij de grote emotionaliteit dezer profetische rede geen verwondering te baren. De daarbij voorkomende kleine verschillen pleiten ten gunste van eenheid van auteur.

10 is een vers waarmee men niet gemakkelijk kan klaar komen. De eerste moeilijkheid zit al in den vrouwelijken vorm באה. Deze kan niet terugslaan op היום, omdat יום altijd mannelijk is. Wel menen sommigen dat het ook een enkele maal, althans in den lateren tijd, vrouwelijk gebruikt wordt, met een beroep op Pred. 7 : 14. Maar יום wordt daar niet met טובה en רעה als appositieve adjectiva verbonden, het moet als st. cstr. worden opgevat, met de neutra טובה en רעה als nomina recta saamgevoegd. Sommigen (Toy en Kraetzschmar) willen dan maar בא lezen; doch dit is niet gemotiveerd. Men kan באה als neutrum nemen: „het komt", in onbepaalden zin (Ges-K § 122 *q*; Joüon *Gr* § 152 *c*). Zo bv. Ewald en Cooke. Maar beter lijkt het den vrouwelijken vorm te verbinden met הצפירה, waarbij zich יצאה als een tweede verbum aansluit. Zo o. a. Ziegler. De LXX heeft een afwijkenden tekst, en in verband daarmee wil Cornill lezen: הנה יום יהוה הן יצאה הצ״, echter zonder genoegzamen grond. Wat de moeilijkheid met het woord צפירה zelf betreft, daarvoor vgl. men wat bij vs 7 is gezegd.

Wat de verdere woorden aangaat, deze zijn niet zo moeilijk te vertalen: ציץ 3 pers. mannel. enkelv. perf. Qal van צוץ met de betekenis „bloeien"; מטה is „staf"; פרח betekent „uitspruiten", en זדון is „hovaardij" of „trots". Maar wat is nu de zin en strekking van: „de staf bloeit, de hovaardij spruit uit"? Dat is allesbehalve gemakkelijk te bepalen, en de opvattingen der exegeten verschillen dan ook nogal. Sommigen verstaan den „staf" van den koningsscepter, en denken daarbij aan het door Zedekia van den Chaldesen overwinnaar in leen ontvangen koningschap. In verband daarmee kan ook הצפירה worden opgevat in dezelfde betekenis als in Jes. 28 : 5 „kroon" (zo bv. Heinisch). Bij de „hovaardij" denkt men verder aan de rebellie van Zedekia, die er geen genoegen mee nam vazal van Nebukadnezar te zijn. Het is echter nogal bezwaarlijk צפירה hier in een zo gans anderen zin te nemen dan in vs 7. En als men zich houdt aan de betekenis die voor vs 7 de meeste waarschijnlijkheid heeft, van „noodlot" of „doem", dan verdient het meer aanbeveling onder den „staf", naar oude Joodse uitlegging, te verstaan de „tuchtroede", waarbij men dan aan Nebukadnezar zelf en de Chaldese macht denken moet (zo Ewald, Keil, Schumpp, Fisch). Er blijft nog een moeilijkheid over ten aanzien van de „hovaardij". Men zou daarbij met Rasji en Kimchi kunnen denken aan het arrogante optreden der Chaldeeën (vgl. ook Hab. 1 : 7, 11); maar het is eveneens mogelijk dat gedoeld wordt op den overmoed van Israël; zo Ewald en ook Lofthouse. Deze laatste geeft er de volgende omschrijving van: „the boastful confidence of Judah, whether under the protection of Babylon or in rebellion against it." Het is geen wonder dat de moeilijkheid van dit gedeelte van het vers ook aanleiding heeft gegeven tot emendaties van den tekst. In plaats van den „staf" wil men door wijziging van de vocalisatie een ander begrip stellen:

men leest הַמַּטָּה, een woord dat alleen in 9 : 9 voorkomt en daar volgens KÖHLER de betekenis heeft van „Beugung (des Rechts)", „crookedness (of law)". Zo BEWER in BH³, BERTHOLET (HBAT) en ZIEGLER. KRAETZSCHMAR wil voor פרח substitueren פרה „Frucht bringen". CORNILL laat פרח הזדון helemaal weg. Intussen is het niet aanbevelenswaardig den weg der tekstverandering in te slaan. De woorden blijven heel moeilijk; maar in het gehele verband zal het toch wel het best passen er een aankondiging van de naderende katastrofe in te zien, waarbij de verba „bloeien" en „uitspruiten" op beeldrijke wijze de spoedige komst er van aanduiden.

11 plaatst ons voor nog groter moeilijkheid dan vs 10. SKINNER verklaart het voor „untranslatable"; ook COOKE zegt: „no satisfactory sense can be extracted from this verse". FOHRER (blz. 80) noemt den tekst van heel hoofdstuk 7 „derart gestört und verderbt, dass eine auch nur annähernd befriedigende Wiederherstellung als unmöglich erscheint", en schijnt althans voor wat dit vers betreft wel gelijk te krijgen. Toch moeten we een poging tot verklaring wagen.

De woorden החמס קם למטה־רשע worden op twee manieren verklaard. Volgens KEIL ziet חמס op de geweldenarij welke zal begaan worden door den vijand die Israël zal tuchtigen: deze geweldenarij wordt tot een tuchtroede over de רשע van Israël. Volgens FISCH daarentegen gaat het hier over de door Israël zelf bedreven geweldenarij: deze smeedt als het ware het wapen waarmee het wordt gekastijd. Hij ziet hierin een soortgelijke gedachte als in Spreuk. 13 : 21: „het kwaad vervolgt de zondaren". Beide interpretaties passen zich aan bij de gedachte aan de naderende katastrofe van vs 10. Het lijkt daarom ook onnodig emendaties te beproeven. Weliswaar is החמס in de LXX niet weergegeven, maar dit is nog geen reden om het, zoals ROTHSTEIN in BH² doet, weg te laten en dan in plaats van קם למטה te lezen נשבר מטה of "שבר מ. Evenmin om met KRAETZSCHMAR voor החמס te substitueren הנה המה: „zie, gramschap!" op overeenkomstige wijze als er in het voorafgaande van קץ of היום sprake is.

Met de rest van het vers weet men nog minder raad. KRAETZSCHMAR acht dit „hoffnungslos verderbt"; vgl. ook TOY, HERRMANN, BERTHOLET (HBAT) en AUVRAY. Voor de woorden waarmee dit gedeelte begint לא־מהם ולא מהמונם wil BEWER in BH³ naar Symmachus lezen לא מאחר ולא מתמהמה, en het overige naar de LXX weglaten. Men zal dan moeten vertalen: „zonder talmen of dralen" en het moeten opvatten als een nadere bepaling bij wat in het begin van het vers gezegd is. Maar het is zeer de vraag of een dergelijke tekstverandering verantwoord is. Met EWALD en KEIL kan men לא מן opvatten als een afgekorte zegswijze: „nichts von . . . !" met de strekking: er blijft van dat alles wat hier met de praep. מן verbonden is niets over. Maar wat is dat alles dan? In de eerste plaats staat er מהם; de praep. is hier verbonden met het suff. 3 pers. mannel. meerv., dat wel op de Israëlieten zelf moet slaan. Daarna is er sprake van מהמונם „hun rumoer". Ook in de volgende verzen (12, 13, 14) is telkens sprake van de המון, waar het woord, dat ook „menigte" kan betekenen, blijkbaar op personen slaat. Het is niet onaannemelijk dat er enig verband tussen het gebruik van המון daar en in ons vers moet gelegd worden. Vooral als we letten op vs 14 waar sprake is van oorlogsvoorbereidingen die op niets uitlopen wordt het waarschijnlijk dat we te denken hebben

aan grote woorden die uiting gaven aan het nationalistisch streven dat zich onder Zedekia deed gelden. En als dit zo is, dan krijgt ook de gedachte steun dat זדון in vs 10 niet op de arrogantie van Babel ziet (al wordt dit woord ook in Jer. 50 : 31 vv. als een symbolische naam voor Babel gebruikt), maar op de inbeelding van de Israëlieten. „Hun rumoer", het rumoer van de Israëlieten die in het suffix van מהם bedoeld zijn, is dus zoveel als de grootspraak waaraan het nationalistisch streven zich te buiten ging. In de volgende verzen is המון dan de „rumoerige menigte", met haar grote woorden. Verder lezen we nog מהמהם, waarvoor we eigenlijk geen oplossing weten. Het is in ieder geval een ἅπαξ, en het is niet te zeggen aan welken grondvorm we te denken hebben; BDB aarzelt tussen הם en המה. KIMCHI dacht aan een verdubbeling van מהם. Zelfs FISCH zegt: „A very uncertain Hebrew word". KÖHLER verklaart resoluut dat het als een dittografie moet worden geschrapt. Misschien zou het, evenals המון, van den stam המה af te leiden zijn, en dus als een synoniem van המון, bv. als „getier", vertaald kunnen worden. In het algemeen zal wel de bedoeling zijn dat er zowel van de mensen als van hun praatjes en drukte niets overblijft.

Ten slotte staat er nog ולא־נה בהם. In het woord נה hebben we alweer met een ἅπαξ te doen. BDB geeft het weer door „eminency, distinction", KÖHLER zegt: „ungedeutet", „unexplained". Sommige verklaarders houden het voor verwant met נהי, van נהה „jammeren, klagen", en zien hier dan een soortgelijke gedachte uitgedrukt als in 24 : 23 en in Jer. 16 : 6 (zo bv. VON ORELLI); houdt men zich daarentegen aan de betekenis die BDB geeft, dan is de bedoeling dat alle vroegere glorie geheel teloorgaat (zo KEIL, TROELSTRA, NOORDTZIJ, SCHUMPP).

12 Onder העת en היום is, evenals in vs 7, te verstaan het tijdstip van den ondergang. Dan zal de koper (van een stuk land) geen reden hebben om zich over zijn koop te verheugen, en de man die door verarming zich genoodzaakt zag (zijn land) te verkopen zal er niet over behoeven te treuren, want (כי causale) allen worden gelijkelijk door de katastrofe getroffen: de hele rumoerige menigte (zie bij vs 11) komt onder den druk van חרון „toorngloed" (nl. van Jahwe); een causale zin zonder copula. Het suff. 3 pers. vrouw. enkv. in המונה slaat terug op אדמת ישראל van vs 2; thans wordt het land niet meer toegesproken, er wordt over gesproken. Er is geen reden dit suffix met KRAETZSCHMAR, HERRMANN en BERTHOLET (HBAT) bepaald op de stad Jeruzalem te betrekken. De gehele causale zin ontbreekt in den codex Vaticanus der LXX, en zowel CORNILL als BH menen dien dan ook te moeten weglaten; TOY is terecht van het tegenovergesteld gevoelen. Wel wil hij in plaats van אל lezen על; men vgl. echter wat over het gebruik van deze praeposities bij Ezechiël in betrekking tot 3 : 15 is opgemerkt.

13 De eerste helft van dit vers geeft nog een nadere toelichting op wat in vs 12 omtrent koper en verkoper gezegd is. De conjunctie כי is dan niet causaal op te vatten maar veeleer affirmatief, te vertalen door „waarlijk" of, zoals DE BONDT het weergeeft in GTT 1948, blz. 151 vv., door „heus": de verkoper zal heus niet tot het verkochte terugkeren. Dit ziet op de bepaling omtrent het jubeljaar, waarin ieder zijn oorspronkelijk grondbezit dat hij verkocht heeft terugkrijgt (Lev. 25 : 10). Daarvan zal geen sprake zijn omdat

bij de komende katastrofe de oorspronkelijke bezitters, zo ze al nog in leven zijn, zich niet meer in het land der vaderen maar in ballingschap in den vreemde zullen bevinden. COOKE betwijfelt de juistheid van deze interpretatie: hij zegt dat we geen bewijs hebben dat het bewuste gebruik al vóór den val van Jeruzalem bestond. Hier is tegenover te stellen dat er evenmin een bewijs is voor het tegendeel (men vergelijke ook de door mij vermelde gegevens voor het bestaan van de Pentateuchale wet in de dagen van Ezechiël, *Oud-Testamentische Kanoniek,* Kampen 1952, blz. 112—114). De woorden ועוד בחיים חיתם zijn moeilijk. Letterlijk vertaald luiden ze: „al is nog hun leven onder de levenden" — een concessieve omstandigheidszin waarin het suff. 3 pers. mannel. meerv. betrekking heeft op המוכר, dat virtueel een collectivum is. Het is dan ook in het geheel niet nodig met TOY in plaats van חיתם te lezen חיתו. Bij weergave in het Nederlands zal men echter naar ons taalgebruik het enkelvoud moeten bezigen: *al is hij dan nog in leven,* te weten op het tijdstip dat het jubeljaar aanbreekt; dat is wel de zin van de uitdrukking. De zegswijze is ongetwijfeld vreemd, maar er is geen reden om haar met HERRMANN „unverständlich" te noemen. Ze zou door de lezing van BERTHOLET (HBAT) הֱיוֹתוֹ in plaats van חיתם zeer vereenvoudigd worden, maar het is volkomen onbegrijpelijk hoe zulk een eenvoudige lezing tot den zo moeilijken MT zou geworden zijn, en daarom is aan de originaliteit van den MT niet te twijfelen. In de LXX ontbreekt de gehele zinsnede van ועוד af tot en met לא ישוב, en BEWER in BH[3] wil haar daarom laten vervallen. Maar het is niet geraden op het getuigenis der LXX af te gaan: zij heeft van het begin van het vers al niets begrepen en vertaalt daar: διότι ὁ κτώμενος πρὸς τὸν πωλοῦντα οὐκέτι μὴ ἐπιστρέψει; bovendien zou de weglating heel goed uit het *homoioteleuton* לא ישוב te verklaren zijn. Wel bieden ook de woorden כי־חזון אל־כל־המונה לא ישוב weer een moeilijkheid, en sommigen menen in plaats van חזון te moeten lezen חרון dat in het vorige vers voorkomt; men krijgt dan de gedachte, dat de toorngloed (van Jahwe) over heel hun rumoerige menigte zich niet afkeert (zo bv. VON ORELLI). Maar ook de lezing חזון geeft een goeden zin. Het woord חזון wordt meermalen gebruikt om eenvoudig een Goddelijke openbaring, een profetie aan te duiden (zie bv. Ob. : 1); we zullen dus hier hebben te denken aan de profetie die Ezechiël bezig is uit te spreken en die betrekking heeft op heel Israëls rumoerige menigte; deze keert niet terug, d. w. z. zij *is onherroepelijk.* Daarom is het niet aanbevelenswaardig de wijziging in חרון te aanvaarden.

De meeste moeilijkheid veroorzaken de laatste woorden ואיש בעונו חיתו לא יתחזקו. Met zekerheid is hiervan geen behoorlijke vertaling te leveren. Verschillende gissingen zijn gewaagd. Een veelal gevolgde vertaling is: „en niemand zal door (of: ten gevolge van) zijn ongerechtigheid zijn leven sterken (of: in stand houden)"; zo KEIL, VON ORELLI, SCHUMPP, ZIEGLER. Een andere mogelijkheid, en een m.i. betere, is חיתו niet met לא יתחזקו maar met בעונו te verbinden. Zo AUVRAY: „chacun vit dans son péché sans en être fortifié"; of, zoals de nieuwe vertaling van het Nederlands Bijbelgenootschap: „en niemand, voor wie de ongerechtigheid (zijn lust en) zijn leven is, zal zich handhaven". Men zou ook kunnen vertalen: „en niemand, wiens leven in zijn ongerechtigheid bestaat, zal zich handhaven". Het ligt in den aard der zaak dat

bij een dergelijke onzekerheid ook de weg der tekstverandering is ingeslagen, soms met slechts een geringe wijziging (bv. door voor חיתו te lezen יֵחַתּוּ „sie werden verzagen", conjectuur van BERTHOLET (KHC), overgenomen door KRAETZSCHMAR en HEINISCH; of door het te vervangen door יָמֻתוּ, naar EHRLICH door HERRMANN en TROELSTRA; of door het geheel weg te laten, NOORDTZIJ; ook wel door alleen יתחזקו te emenderen in יחזיקו, door BERTHOLET HBAT, naar TOY); maar eveneens wel met zeer ingrijpende veranderingen (zie vooral CORNILL). Doch de LXX pleit voor de originaliteit van den MT met haar καὶ ἄνθρωπος ἐν ὀφθαλμῷ ζωῆς αὐτοῦ οὐ κρατήσει waarin het zinloze ἐν ὀφθαλμῷ te danken is aan een misvatting van בעונו als בעין. Het is dan ook een veel te stoute bewering van COOKE dat „the original text is beyond recovery". Het enige wat hier gezegd kan worden is, dat wij niet in staat zijn meer dan een onzekere vertaling te leveren. Wij zien echter wel als de bedoeling, dat het algemeen zondige leven tot een algemeen verderf leiden zal.

14 Volgens den MT is תקעו gevocaliseerd als perfectum: הכין moet dan worden opgevat als inf. abs. (vgl. GES-K § 72 *z*, JOÜON *Gr* § 80 *n*), ter voortzetting van een tempus finitum (GES-K § 113 *r*, JOÜON *Gr* § 123 *x*). De LXX, Itala en Vulg. hebben een imperativus vertaald, en ook twee Hebr. handschriften lezen תִּקְעוּ; deze lezing wordt aanvaard door CORNILL, TOY, ROTHSTEIN in BH², en de meerderheid der commentatoren. Het is echter niet noodzakelijk haar te volgen, en dit wordt ook niet gedaan door EWALD, KEIL, KRAETZSCHMAR, NOORDTZIJ, AUVRAY en VAN DEN BORN. Onder תקוע moet een blaasinstrument te verstaan zijn; het is een ἅπαξ. Zie BDB, die er echter bijvoegt: „si vera l". En velen houden het ook, met weglating van de praep. ב, voor een inf. abs. ter versterking van het voorafgaande verbum; zo CORNILL, TOY, en ook KÖHLER. Het is echter moeilijk te begrijpen, indien dit de oorspronkelijke lezing was, hoe het tot de inlassing van de ב kan gekomen zijn. Bovendien brengt de wijziging nog verdere veranderingen mee: in plaats van והכין הכל leest men dan והכינו הכן, een tweede geval van een verb. fin. gevolgd door een inf. abs. (CORNILL, TOY), waardoor de rechtmatigheid van een emendatie nog minder waarschijnlijk wordt. Voor nog verder gaande correcties (zie BEWER in BH³) is in het geheel geen rechtvaardiging. Ook de weglating van het grootste deel van het vers in den cod. Vaticanus der LXX verdient geen navolging. *Men steekt de trompet en brengt alles in gereedheid, maar niemand trekt ten strijde:* een tekening van de roerige toebereidselen van het nationalistisch streven, dat echter op niets uitloopt. En waarom niet? Omdat Jahwe's toorngloed zich uitgiet over heel hun rumoerige menigte, zie ook bij vs 12.

15 Als factoren die tot de komst van het „einde" meewerken worden genoemd: zwaard, pest en honger; zoals ook in 5 : 12; 6 : 12. Zie eveneens Klaagl. 1 : 20. Het zwaard bedreigt vooral hen die zich in het open veld bevinden; honger en pest hen die binnen de (belegerde) stad vertoeven.

16 Dit vers spreekt over de enkelingen die er in mochten slagen te ontkomen: ופלטו en והיו leiden protasis en apodosis in van een conditionelen zin (zie GES-K § 159 *g*, JOÜON *Gr* § 167 *b*). Typisch Hebreeuws is de constructie: „als hun ontkomenen zouden ontkomen"; d. w. z. „als er enigen van hen zouden ontkomen". Die enkele vluchtelingen zoeken dan hun toevlucht op de bergen,

en worden vergeleken met „duiven uit de dalen". Deze vergelijking ontmoet nogal bezwaar om de tegenstelling tussen bergen en dalen (zie CORNILL e. a.). Maar het gezegde behoeft niet te bevreemden als men bedenkt dat er onder de wilde duiven die Palestina in grote menigte herbergt verschillende soorten zijn die met name in het dal van den Jordaan voorkomen, waar ze evenals ook in andere dalen en ravijnen in holen en spleten hun toevlucht zoeken (zie het art. „Dove" in de *Westminster Dictionary of the Bible*) ; zo moet men zich voorstellen dat de vluchtelingen zich trachten te verschuilen in kloven in het gebergte. Er is dan ook geen reden om in plaats van כיוני הגאיות met KRAETZSCHMAR, HEINISCH, HERRMANN, TROELSTRA, NOORDTZIJ en ZIEGLER te lezen כיונים הוגיות (part. van הגה) „kirrende duiven". Terecht merkte BERTHOLET (KHC) reeds op, dat we dan een „unerträglichen Pleonasmus" zouden krijgen met het volgende הומות. CORNILL laat dan ook כיוני הגאיות geheel weg; wat niet gemotiveerd is, ook al ontbreekt het in Cod. Vaticanus der LXX. Andere handschriften der LXX hebben ὡς περιστεραὶ μελετητί, in welk laatste woord KRAETZSCHMAR een grond zoekt voor de lezing הוגיות, maar deze grond kan niet voldoende geacht worden.

In wat er verder volgt veroorzaakt המות moeilijkheid. Het verbum המה wordt gebezigd van het „grommen" van beren (Jes. 59 : 11) of het „huilen" van honden (Ps. 59 : 7, 15) en daarom zegt COOKE dat het „does not suit the context here". De LXX heeft ook iets heel anders: καὶ πάντας ἀποκτενῶ; klaarblijkelijk heeft zij dus aan een Hiph. vorm van het verb. מות gedacht. Dien willen bv. HITZIG en AUVRAY inderdaad lezen. De Pesj. geeft echter een intransitieve vertaling, en dit vinden ROTHSTEIN in BH², HEINISCH, HERRMANN en eveneens COOKE meer aannemelijk. Maar de laatste moet anderzijds toch ook erkennen, dat als een gegronde objectie zou kunnen worden ingebracht dat dan de dood praematuur schijnt te komen; in vs 17 wordt toch over nog levende mensen gehandeld. CORNILL wil lezen וְכִלָּם הַמָּוֶת „so wird der Tod sie aufreiben". Op zichzelf is dit een ingenieuze vondst, omdat de consonanten precies dezelfde blijven als in den MT en louter van verandering der vocalisatie sprake is. Alleen — en dit moet niet over het hoofd gezien worden — wordt er een ו bijgevoegd (vgl. overigens ook de LXX met haar καὶ), en het verdwijnen van dezen ו in den MT bij de andere vocalisatie zou zich niet gemakkelijk laten verklaren. NOORDTZIJ leest יִכְלֶם, en zo ook BERTHOLET (HBAT) die in KHC zijn instemming met de trouvaille van CORNILL had betuigd. Ter wille van het bezwaar, dat ook COOKE gevoeld heeft, zal echter wel moeten worden aangenomen dat de oorspronkelijke tekst niet heeft gewaagd van den dood der vluchtelingen maar van den toestand waarin zij zich, dolend op de bergen, bevinden. Men kan er op wijzen dat המה ook nog van „klagen" door mensen: „kreunen" (Ps. 55 : 18), en in het algemeen van innerlijke onrust of ontroering gebruikt wordt (zie Jes. 16 : 11; Jer. 4 : 19; 31 : 20; 48 : 36; Ps. 42 : 6, 12; 43 : 5; Hoogl. 5 : 4), vgl. KÖHLER. EWALD, KEIL, VON ORELLI, TROELSTRA, SCHUMPP en FISCH zien hier dan ook de gemoedsgesteldheid der vluchtelingen getekend. Moeilijk is daarbij het genus. KEIL tracht dit te verklaren uit het in elkaar overgaan van het beeld (de duiven, vrouwelijk) in de afgebeelde zaak (de vluchtelingen van wie dan המה de innerlijke onrust weergeeft). KRAETZSCHMAR wil in plaats van המות lezen המים. Deze wijziging is

echter niet gerechtvaardigd; maar ook de verklaring die KEIL geeft schenkt geen genoegzame bevrediging. In aansluiting aan de accentuatie (atnach bij המות) zou ik willen voorstellen כלם המות nauw te verbinden met יוני הגאיות, en dan het verb. המה te verstaan van het kirren der duiven als een klagend geluid (vgl. ook Jes. 38 : 14), terwijl het slot איש בעונו betrokken wordt op de פליטים. Dat naast het fem. המות staat כלם met mannelijk suffix behoeft geen verwondering te baren (vgl. GES-K § 135 *o*, JOÜON *Gr* § 149 *b*). Het gehele vers zou ik dan aldus willen vertalen: *en als er enigen van hen zouden ontkomen, dan zouden die op de bergen zijn, gelijkend op duiven uit de dalen die alle een klagend gekir laten horen, ieder om zijn ongerechtigheid;* waarbij dan het laatste „ieder om zijn ongerechtigheid" de oorzaak aangeeft van de situatie waarin zich de weinige vluchtelingen zouden bevinden, zoals die in de voorafgaande woorden is getekend. In het Nederlands zou men om de bedoeling heel duidelijk te laten uitkomen en het misverstand te voorkomen alsof de slotwoorden op de klagend kirrende duiven zouden betrekking hebben, met prijsgeving van de volgorde der woorden in den Hebreeuwsen tekst den zin het best kunnen weergeven: *dan zouden die ieder om zijn ongerechtigheid zijn op de bergen, gelijkend op duiven uit de dalen die alle een klagend gekir laten horen.*

17 Wat hier volgt is geen voortzetting van wat in vs 16 gezegd is; het gaat nu niet meer speciaal over de spaarzame vluchtelingen, maar over heel den toestand tijdens het naderen der finale katastrofe. Vs 17 sluit dus meer onmiddellijk aan op vs 15. Het tekent de hopeloosheid en angst die het volk zullen aangrijpen. כל הידים תרפינה duidt aan hoe alle activiteit verlamd is. En כל ברכים תלכנה מים schildert op drastische wijze de angst: men laat zijn urine lopen. Vele exegeten vatten de zegswijze in figuurlijken zin op, en verwijzen naar Joz. 7 : 5. Maar daar wordt het verb. מסס gebruikt dat betekent: versmelten, uit een vasten in een vloeibaren toestand overgaan. Voor den zin van הלך in een dergelijke uitdrukking vergelijke men Jo. 4 : 18 והגבעות תלכנה חלב „de heuvels zullen van melk vloeien", waarin de gedachte is dat zich een overvloed van melk langs de heuvels zal uitstorten, d. w. z. dat zich daar talrijke kudden zullen bevinden die rijkelijk melk geven. Naar analogie daarvan kan de zin hier niet anders zijn dan dat het water (d. i. de urine) de mensen in grote hoeveelheid langs de benen loopt. Zo heeft de LXX de woorden ook verstaan: καὶ πάντες μηροὶ μολυνθήσονται (μολύνω = bezoedelen) ὑγρασίᾳ. Vgl. onder de commentatoren HITZIG, HERRMANN, HÖLSCHER blz. 68, TROELSTRA, FISCH, en ook het woordenboek van KÖHLER. Ten onrechte spreken velen hier van een obscene zegswijze. Zoals de H. Schrift ook in andere opzichten met nuchter realisme spreekt, wordt hier eenvoudig gewezen op een zeer bekend begeleidend verschijnsel van groten angst. We vinden dat ook elders, bv. in een plaats op het prisma van Sanherib, waar hij zijn achtsten veldtocht tegen Babel en Elam beschrijft en dan van zijn op de vlucht gejaagde vijanden zegt: „als van een gevangen duivenjong bezweek hun hart, hun water drukten zij uit [1]) in hun strijdwagens, en zij lieten hun drek lopen" (kol. VI, regel 19—21,

---

[1]) D. D. LUCKENBILL, *The Annals of Sennacherib*, Chicago 1924, blz. 47, vertaalt echter „they held back their urine", maar hij plaatst er een vraagteken achter. Het

zie ARTHUR UNGNAD, *Babylonisch-Assyrisches Keilschriftlesebuch,* München 1927, blz. 45).

18 De algemene verslagenheid komt verder tot uiting in het dragen van een שַׂק, waaronder eigenlijk te verstaan is een ruw, harig stuk stof, dat als rouwgewaad dienst deed (Gen. 37 : 34; 2 Sam. 3 : 31) maar ook in andere gevallen van leed of ontsteltenis gebruikt werd (1 Kon. 20 : 31 vv.; 2 Kon. 6 : 30; Jer. 4 : 8; 6 : 26; Jo. 1 : 13). Ook zal men beven en sidderen van angst; פלצות, van פלץ, dat slechts éénmaal, en wel in den Hitpa. voorkomt (Job 9 : 6) van het beven en schudden der aarde, wordt op verschillende plaatsen gebruikt in den zin van trilling van schrik (Jes. 21 : 4; Ps. 55 : 6; Job 21 : 6); wanneer er staat dat פלצות de mensen zal „bedekken" (כסה), dan wil dit zeggen dat de rillingen van ontzetting hun over het gehele lichaam zullen lopen. Nog volgt er dat op alle aangezichten בושה, schaamte, zal zijn. Wij hebben hier niet te denken aan schaamte over hun zonden (zo KEIL, KRAETZSCHMAR, SCHUMPP), maar aan beschaming doordat al hun verwachtingen in duigen zijn gevallen (zie ook bij vs 14). Ten slotte is er sprake van קרחה op aller hoofden. Onder קרחה is volgens KÖHLER te verstaan „(absichtlich hergestellte) Glatze", „baldness (made intentionally") en wel „als Zeichen der Trauer", „as sign of mourning". Volgens Deut. 14 : 1 was dit een verboden rouwgebruik, maar het schijnt toch in den tijd kort vóór de ballingschap vrij algemeen in zwang geweest te zijn, vgl. ook Jer. 16 : 6. Wanneer HERRMANN den indruk heeft dat Ezechiël het niet als verboden beschouwt, en dat dus Deut. 14 : 1 eerst uit een lateren tijd kan dateren, berust dit op een misverstand. Evenals in Jer. 16 : 6 wordt het gebruik eenvoudig als bestaande gememoreerd. Het zal dan, evenals het dragen van een שַׂק, als uiting van smart en verslagenheid moeten worden gezien.

19 In die situatie zullen ook zilver en goud geen waarde hebben: men zal zijn zilver op straat werpen, en van zijn goud een afschuw hebben. נדה is volgens KÖHLER „Ausscheidung", „excretion", en dan ook wel speciaal de menstruatie; het krijgt verder den zin van „Abscheuliches", „abhorrent thing", *een voorwerp van afschuw.* Vgl. ook Klaagl. 1 : 8, 17. Zilver en goud zijn immers niet bij machte redding te geven ten dage van Jahwe's verbolgenheid (עברה eigenl. „overflow, excess, outburst", BDB, maar dan vooral van toorn). Als er een tijd van honger aanbreekt, kan men er zich niet mee verzadigen, er zijn buik niet mee vullen; נפש hier als de zetel van de begeerte naar voedsel; מעים, de ingewanden, het binnenste, praktisch: de maag. Deze uitspraak ontbreekt in den codex Vaticanus der LXX en in de Itala, maar dit is nog geen reden haar met BH en anderen als overname uit Zef. 1 : 18 te schrappen. Ook TOY twijfelt aan de juistheid van de schrapping.

De slotwoorden כי־מכשול עונם היה brengen tot uitdrukking dat het terecht zo gaat als in het voorafgaande gezegd is: want dat zilver en goud (subject van היה) is voor hen aanleiding tot ongerechtigheid geweest. מכשול, van כשל struikelen, is iets waarover men struikelt, een „struikelblok" (zie bij 3 : 20). Als nu het zilver en goud wordt genoemd מכשול עונם „het struikelblok van hun

---

verb. z r b betekent evenwel: „(heraus)drücken", vgl. UNGNAD, *Babylonisch-Assyrische Grammatik*[2], München 1926, blz. 185 (in het Wörterverzeichnis). Zie ook G. R. DRIVER in ZATW 1953, blz. 257 vv., 260.

ongerechtigheid", d. w. z. het struikelblok waardoor zij tot ongerechtigheid vervallen zijn, dan betekent dit, zoals SCHUMPP heel juist zegt: „der verfluchte Hunger nach Geld war ein Hauptanlass ihrer Sünden".

20 Wat aan het einde van het vorige vers gezegd was wordt nu nog nader uitgewerkt. Eerst is er sprake van pronklievendheid, waaraan men zich is te buiten gegaan en waarin men zijn trots heeft botgevierd. Met de meeste oude vertalingen zal men wel moeten vocaliseren שָׂמֻהוּ; subject van het verb. zijn klaarblijkelijk de Israëlieten, vgl. ook het volgende עשׂו. Object is het zilver en het goud uit het vorige vers. Dat dit samengestelde begrip door een pronominaal suffix in het enkelv. wordt aangeduid is het gevolg van het feit dat de twee substantiva „zilver" en „goud" als een eenheid worden gezien; in het vorige vers staat dan ook het verb. יוכל in het enkelvoud; ze „sont pris *per modum unius*" (JOÜON *Gr* § 150 *p*). Daarom is het niet geraden in עדיו naar Symmachus en de Pesjitto het suff. in een meervoudig te veranderen, en met BH te lezen עדים; het suff. heeft hier betrekking op zilver en goud, waarvan men de „sierlijke pracht" (aldus te vertalen; צבי is „sieraad", עדי „versiering") tot een voorwerp en oorzaak van trotse zelfverheffing heeft gemaakt. In de tweede plaats wordt er gewaagd van de afgodsbeelden waarvoor men de edele metalen heeft benut. Die beelden worden betiteld als צלמי תועבתם. Over תועבה zie men bij 5 : 9; het is hier zeker in cultischen zin te verstaan: „hun gruwelijke beelden". Daarnaast worden ze ook שקוציהם genoemd; men zie daarover bij 5 : 11; hier zijn „hun afschuwelijke afgodsbeelden" bedoeld. Om deze beide redenen zal God het zilver en goud (hier weer suff. 3 pers. enkelv. נתתיו) voor hen (de Israëlieten) tot נדה, tot een voorwerp van afschuw maken. Zij ondervinden de Goddelijke straf hierin, dat ze in zulke omstandigheden geraken dat ze aan het zilver en goud, waarop ze eertijds zo trots waren en waarmee ze hun prachtvollen paganistischen eredienst inrichtten, niet de minste waarde meer hechten, en het veeleer met afkeer beschouwen. Zo „sollen sie in dem gestraft werden, worin sie gesündigt haben" (SCHUMPP).

21 Dat zilver en goud (n.b. weer נתתיו met suff. 3 pers. enkelv.) zal God aan vreemden als buit geven. Deze vreemden zijn de Chaldeeën. Parallelistisch beantwoordt aan הזרים dan רשעי הארץ. Hierin is רשעי superlatief (vgl. GES-K § 133 *g*, JOÜON *Gr* § 141 *e*). Waarom worden de Chaldeeën als de meest goddelozen der aarde aangeduid? Volgens KEIL en VON ORELLI omdat hun niets heilig is; volgens HEINISCH, TROELSTRA en SCHUMPP omdat zij zulk een uitgebreid pantheon hadden; zo ook KRAETZSCHMAR en NOORDTZIJ die er echter nog hun hang naar magie en mantiek bij voegen; volgens BERTHOLET omdat zij zelfs Jahwe's tempel niet zouden ontzien. Dit laatste, dat eerst in het volgende vers genoemd wordt, kan moeilijk een reden zijn om de Chaldeeën deswege reeds van te voren als de meest goddelozen te qualificeren. En wat de overige redenen betreft, van alle kan er wel iets toe meegewerkt hebben om hun die qualificatie waardig te maken, maar de voornaamste reden zal m. i. wel liggen in wat ook in Hab. 1 : 11 als een op den voorgrond tredende eigenschap van de Chaldeeën genoemd wordt: hun zelfvergoding. De LXX heeft τοῖς λοιμοῖς. Het woord λοιμός, eigenl. „pest", wordt in het Grieks ook wel in het meervoud gebruikt van mensen die een pest zijn; en is in 28 : 7; 30 : 11; 31 : 12; 32 : 12 gebezigd als weergave van עריץ in de combinatie עריצי גוים

„de gewelddadigste der volken". Daarom willen CORNILL en TOY hier ook in plaats van רשׁעי lezen עריצי; maar zij hebben daarmee terecht geen ingang gevonden; zoals COOKE zegt is de vertaling van de LXX vermoedelijk ontstaan doordat aan de gebruikelijke zegswijze עריצי גוים is gedacht. KRAETZSCHMAR noemt רשׁעי „gerade hier bedeutsam".

Het laatste woord van den tekst moet volgens het Ketib kennelijk gelezen worden וְחִלְּלָהּ, maar met het Qoré is zeker te lezen וְחִלְּלוּהוּ; de derde persoon mannelijk enkelv. is in aansluiting op נתתיו noodzakelijk, het vrouwelijk past absoluut niet; het gaat nog steeds over het zilver en goud. Het חלל „ontwijden" heeft dan natuurlijk meer in het bizonder betrekking op de van het edel metaal vervaardigde afgodsbeelden: die door de Israëlieten vereerde beelden worden door de veroveraars in triomf meegevoerd.

22 Bij dat gebeuren zal Jahwe zijn aangezicht van het zondige volk afwenden: Hij zal het niet in gunst aanzien om het in den uitersten nood te hulp te komen. Daartoe zal Hij zelfs niet bewogen worden als het allerergste gebeurt, als zijn eigen tempel wordt ontwijd en de Chaldeeën daarin binnendringen. Die tempel wordt klaarblijkelijk bedoeld met צפוני, part. pass. Qal van צפן (verbergen): „mein Verborgenes = Kleinod", „my hidden things = treasure" (KÖHLER); hij is Jahwe's dierbaar kleinood. Maar de schuld van Israël is zo groot, dat Jahwe de ontheiliging daarvan kan aanzien zonder tussenbeide te treden. In de mening van KEIL dat niet de tempel zelf, maar de tempelschat bedoeld is, kan zoveel waarheid liggen, dat het de op buit uit zijnde veroveraars in de eerste plaats om dien schat te doen is, maar het gebruik van het verb. בוא met de praep. ב bewijst wel dat het over den tempel zelf gaat. Een zekere moeilijkheid schuilt in de suffixa feminini generis. Waarschijnlijk zullen we in וחללוה te doen hebben met een geval dat analoog is aan dat van het laatste woord van het vorige vers; ook hier zal te lezen zijn וְחִלְּלוּהוּ: een abusievelijke omwisseling van de consonanten ה en ו kan dan tot de foutieve vocalisatie geleid hebben, en deze heeft op haar beurt meegebracht dat er בָּהּ in plaats van בו (zie BH) of בה (TOY, BERTHOLET) gelezen wordt. De Chaldeeën worden hier genoemd פריצים „rovers". Voor פריץ geeft KÖHLER op „Einbrecher, Räuber", „burglar, robber". Het komt ook voor in de bekende plaats Jer. 7 : 11. Het woord duidt aan hoe belust zij zijn op buit. Om dien te bemachtigen ontzien zij zich niet den tempel te ontwijden. CORNILL, gevolgd door BERTHOLET (KHC), meent פריצים te moeten weglaten; de LXX heeft het ook niet weergegeven; zij heeft in de plaats daarvan ἀφυλάκτως, wat overigens toch als een aanduiding mag gezien worden dat er in den oorspronkelijken tekst wel degelijk iets stond. Bij de weglating hebben de verba חללו en באו geen uitgedrukt subject; de Israëlieten als subj. te nemen is zeker niet aanbevelenswaardig. De MT is derhalve te handhaven; en ook BERTHOLET is in HBAT op zijn oorspronkelijke mening teruggekomen.

23 De woorden waarmee dit vers begint zijn bezwaarlijk te vertalen en te verklaren. Het woord רתוק is een ἅπαξ. Wel vindt men in 1 Kon. 6 : 21 als Ketib רתיקות, waarvoor het Qoré wil lezen רתוקות met de betekenis „kettingen"; en evenzo in Jes. 40 : 19 רתקות met dezelfde betekenis. BDB geeft dan ook op „chain", al is het met de toevoeging „but very dub." De vraag is: wat is

de bedoeling van die „keten"? Door een aantal exegeten wordt gedacht aan een keten waarmee de Israëlieten in ballingschap zullen worden gevoerd. Maar tot wie is dan het bevel gericht om die keten te maken? Volgens REDPATH en FISCH tot den profeet: het zou dus een symbolische handeling zijn, in den trant van die van 4 : 2. Ook HENGSTENBERG dacht aan een symbolische handeling, en zag er dan een duidelijk voorbeeld in van een louter interne handeling. Aan een zinnebeeldige handeling van den profeet is echter kwalijk te denken. Terecht heeft COOKE opgemerkt dat men dan wel een inleidende formule zou verwachten die aangaf dat de profeet tot het verrichten van een dergelijke handeling werd aangespoord. Met handhaving van het denkbeeld der wegvoering in ballingschap laten EWALD, KEIL, VON ORELLI de gedachte aan een symbolische handeling dan ook varen. Maar tot wie is nu het bevel gericht? HEINISCH neemt aan: tot de Chaldeeën, en wijzigt den enkelvoudigen imperativus in een meervoudigen. Anderen willen tot veel verder gaande tekstveranderingen de toevlucht nemen, waarbij ook het woord רתוק zelf betrokken wordt. Van deze heeft den meesten ingang gevonden die van KRAETZSCHMAR: hij leest in plaats van רתוק een woord בתוק, dat wel in het O.T. niet voorkomt, maar waarvan we als basis zouden kunnen aannemen het bij Ezechiël éénmaal te vinden verb. בתק met de betekenis „neerhouwen" (16 : 40). Zie ook KÖHLER. עשׂה leest hij dan als עשׂי, en laat עשׂי הבתוק aansluiten bij het slot van vs 22 als subject van het werkwoord וחללהו, te weten de Chaldeeën, en vertaalt: „end es entweihen (solche), die gründlich Kehraus machen". Deze conjectuur is overgenomen door NOORDTZIJ; en later door BERTHOLET (in HBAT), die aanvankelijk in KHC een andere conjectuur had voorgesteld, echter met wijziging van עשׂי in ועשׂו „und sie werden Verheerung anrichten". TOY is van opinie dat emendatie geen baat geeft; hij noemt den tekst „corrupt beyond emendation". En BH, HERRMANN en COOKE weten er eveneens geen raad mee. Trouwens reeds voor de oude vertalingen schijnen de woorden ernstige moeilijkheid te hebben opgeleverd. De LXX vertaalt καὶ ποιήσουσι φυρμόν. Het woord φυρμός is een ἅπαξ in de LXX, af te leiden van het verb. φύρω „vermengen", overdr. „verwarren", en zal hier wel als „verwarring" bedoeld zijn. De Vulgata heeft „fac conclusionem". De Targoem denkt echter aan een „keten", en, hoewel we niet met zekerheid kunnen zeggen dat dit de juiste weergave is, zal het wel het beste zijn ons daaraan te houden. Wat den imperativus enkelvoud עשׂה aangaat, zal het niet nodig zijn een nauwkeurig antwoord te zoeken op de vraag tot wie dit bevel gericht is; men zal het moeten opvatten als een zeer algemeen bedoelde aanduiding dat er een keten voor de zondige Israëlieten moet worden gereed gemaakt. Niet ten onrechte interpreteert EWALD: „man bereite". Ietwat populair uitgedrukt zouden we kunnen zeggen: maak de keten maar vast klaar — voor de wegvoering in ballingschap.

Als motief daarvoor wordt met כי causale aangegeven, dat het land vol is van משׁפט דמים. Met KEIL is deze zegswijze naar analogie van משׁפט מות (Deut. 19 : 6; 21 : 22; Jer. 26 : 11, 16) te verstaan als „bloedschuld". Het is niet nodig met VON ORELLI, en ook AUVRAY die vertaalt „exécutions sanglantes", te denken aan rechterlijke vonnissen waarbij onschuldig bloed vergoten werd. In de LXX is het woord משׁפט niet weergegeven, en dit is voor CORNILL, ROTHSTEIN in BH², KRAETZSCHMAR, BERTHOLET, HEINISCH, NOORDTZIJ en

COOKE een argument om het weg te laten. Maar de kracht van dit argument is niet groot, gezien dat de LXX ook דמים niet heeft vertaald; in plaats daarvan heeft zij λαῶν ; zij heeft dus gedacht aan עמים en dit opgevat als „soldaten" (dit is de zin van het Gr. λαοὶ in het meervoud), terwijl toch naast het volgende חמס zeker דמים de voorkeur verdient. HERRMANN en TROELSTRA willen (naar GRÄTZ) lezen משׁפך, maar dit substantivum verbale van שׁפך komt in het O. T. niet voor. TOY acht משׁפט „not out of place", en wij kunnen het geheel met hem eens zijn. Daarnaast wordt ook nog gezegd dat de stad vol is van חמס („Gewalttat, Unrecht", „violence, wrong", KÖHLER). Er is geen reden dit met KRAETZSCHMAR te beperken tot „Vergewaltigung der göttl. Thora seitens der Priester im Gerichte, wie auch im Kultus". De bedoeling van de gegeven motivering is, dat naast de religieuze schuld (waarop bv. gedoeld werd in vs 20 door de vermelding van de afgodsbeelden) ook schromelijke morele schuld bestond: stad en land zijn vol van bloedschuld en onrechtmatige geweldenarij; zo min als God ontzien wordt, wordt ook de naaste ontzien.

24 In רעי גוים moet רעי evenals רשׁעי in רשׁעי הארץ, vs 20, als superlativus worden verstaan: „de kwaadaardigste der volken", de Chaldeeën. Deze betiteling zal wel synoniem zijn met עריצי גוים „de gewelddadigste der volken" (28 : 7; 30 : 11; 31 : 12; 32 : 12). Om er de strekking van te verstaan vergelijke men plaatsen als Jer. 4 : 7; 5 : 6; 21 : 7; Hab. 1 : 6—10. Van dit kwaadaardigste volk wordt gezegd dat het hun huizen zal in bezit nemen. Dit eerste gedeelte van het vers ontbreekt in den codex Vaticanus der LXX, maar dit is geen reden het voor niet oorspronkelijk te houden (zie ook TOY, BERTHOLET KHC en KRAETZSCHMAR).

In plaats van גאון עזים willen, met één Hebr. handschrift, de LXX (τῆς ἰσχύος αὐτῶν), de Itala en de Arabische vertaling, CORNILL, BH, TOY en de overgrote meerderheid der commentatoren lezen גאון עֻזָּם; zelfs VON ORELLI acht deze lezing de meest waarschijnlijke. Inderdaad vinden we haar ook in 24 : 21; 30 : 6, 18; 33 : 28. Maar juist, omdat ze hier bij de bovenvermelde getuigen wel door assimilatie aan die plaatsen kan ontstaan zijn, zal het aanbevelenswaardig wezen עזים te handhaven, zoals we eveneens bij den Targoem, de Pesj. en de Vulg. vinden. Zo onder de nieuweren ook nog AUVRAY. En wat is dan onder dien „trots der machtigen" te verstaan? Vermoedelijk de illusie van de in Jeruzalem heersende groep, dat de stad het wel zou houden (zie ook bij vs 11). Aan die illusie zal Jahwe op hardhandige wijze een einde maken. מקדשׁיהם is een eigenaardige vorm. De LXX heeft τὰ ἅγια αὐτῶν. En zo zal men in ieder geval wel moeten vertalen, om het even of men de volkomen afwijkende vocalisatie moet behouden dan wel met BH in מִקְדְּשֵׁיהֶם moet wijzigen. Met deze „heiligdommen" zijn uiteraard particuliere sanctuaria bedoeld, en uit de vermelding in verband met de „huizen" blijkt dat te denken is aan „heiligdommen" die op de daken der woningen waren ingericht (vgl. Jer. 19 : 13). Door de veroveraars zullen deze tegelijk met het in bezit nemen der huizen „ontwijd worden" (נחלו Niph. van חלל).

25 Voor קפדה, een ἅπαξ, gevormd van קפד (ineenrollen, samenwikkelen, Jes. 38 : 12), geeft KÖHLER op: „Beklemmung", „anguish". בא is als perfectum propheticum te verstaan; dat de werkwoordvorm na het vrouwelijke substantivum mannelijk is, ligt aan het feit dat in het Hebr. de vrouwelijke

vormen weleens worden verwaarloosd (zie JOÜON *Gr* § 150*k*). Er is daarom geen reden om met CORNILL, ROTHSTEIN in BH[2], KRAETZSCHMAR באה of met BEWER in BH[3], HERRMANN, BERTHOLET (HBAT) תבא te lezen. Na dit perf. proph. is ובקשו perf. consecutivum (zie DRI *Tenses* § 113 sub 1). Onder שלום is hier „behoud" te verstaan. Maar het zoeken daarnaar zal volkomen vergeefs zijn. Vgl. ook Jer. 8 : 15; 14 : 19.

26 Het woord הוה komt behalve hier alleen nog voor in Jes. 47 : 11. De betekenis is „Sturz", „disaster" (KÖHLER). שמועה („Nachricht, Kunde", „news, report", KÖHLER) heeft hier den specifieken zin van „onheilspellend gerucht". Er is geen reden om met BH en TOY de praep. אל in על te veranderen; Ezechiël maakt geen scherp onderscheid in het gebruik van beide praeposities, zie bij 3 : 15. Het zal een vreeslijke tijd zijn: de ene ramp volgt op de andere, het ene onheilspellende gerucht op het andere. ובקשו weer perf. cons., thans na een tweetal imperfecta. Hoewel het verb. בקש op zichzelf allerminst het denkbeeld van een vergeefs zoeken in zich sluit, is hier uit het vervolg duidelijk dat in dit geval aan een zoeken zonder resultaat te denken is. Het is niet nodig met CORNILL in te lassen ולא ימצאו, of met TOY en BH (met ?), en ook NOORDTZIJ ואין. חזון, eigenl. „gezicht" (visioen), behoeft niet in den beperkten zin van een visionaire openbaring te worden genomen; het kan hier, evenals in vs 13, den meer algemenen zin van Goddelijke openbaring hebben. Met נביא verbindt zich de idee der valse profetie: het gaat hier om hen die zich als profeten voor het volk opgeworpen hebben, en naar wie het volk gaarne luistert; die zullen in den groten aanstaanden nood voor het beangste volk geen woorden van bemoediging meer hebben; de wijze waarop dan alle door hen gewekte verwachtingen stukgeslagen worden, zal hun volkomen den mond snoeren. Onder תורה is hier te verstaan „Weisung, Bescheid", „direction, instruction" (KÖHLER). Het geven van onderricht naar de inzettingen van Jahwe behoorde tot de taak der priesters (zie Lev. 10 : 11; Deut. 33 : 10; Hagg. 2 : 11 [SV vs 12]; Mal. 2 : 7). Maar bij de komende katastrofe zullen zij ook niets weten te zeggen. En hetzelfde geldt van de ouden van dagen, bij wie men als „wijzen", dank zij hun rijpe ervaring, om „raad" zou willen aankloppen: zij zullen geen raad weten. Wanneer men hiernaast legt het woord van Jeremia's tegenstanders (Jer. 18 : 18) dan blijkt dat de gewoonte bestond de drie categorieën van priesters, profeten en ouden of „wijzen" als bronnen van raad en informatie te noemen. Als Gods oordeel losbreekt, zal bij geen dezer drie categorieën enig soelaas te vinden zijn.

27 De woorden המלך יתאבל worden in den codex Vaticanus der LXX niet weergegeven, en dit is voor CORNILL, ROTHSTEIN in BH[2], TOY en zeer vele commentatoren een reden om ze voor niet oorspronkelijk te houden. Men meent dan dat onder het volgende נשיא de koning is te verstaan. Daar komt nog bij dat men van oordeel is dat Ezechiël aan Zedekia (die hier wel bedoeld moet zijn) den titel van koning niet wil toekennen (CORNILL). Maar in 17 : 16, waar kennelijk over Zedekia wordt gehandeld, gebruikt de profeet ten aanzien van zijn verheffing door Nebukadnezar de uitdrukking המליך; en in 43 : 7, waar sprake is van de „koningen" van Israël die Jahwe's heiligen naam hebben verontreinigd met hun זנות, moet onder deze ook Zedekia begrepen zijn (men denke aan de bestraffing van de afgoderij, zoals die in 6 : 4 vv., 9, 13, en in

dit hfdst. in vs 20 gegeven is, met name aan het gebruik van het verbum זנה in 6 : 9, wat betrekking moet hebben op den tijd van Zedekia's regering). Terecht heeft reeds REDPATH hier het gebruik van den titel המלך verdedigd, en ook HÖLSCHER blz. 68 komt met kracht op tegen de op grond van de LXX geoefende tekstkritiek (vgl. eveneens COOKE). Maar wat is dan onder נשׂיא te verstaan? Men zal den singularis als een collectieve aanduiding moeten opvatten (er is geen reden om naar twee Hebr. handschriften bij KENNICOTT met BEWER in BH³ te lezen הנשׂיא), en dan met COOKE daarin moeten zien een qualificatie van de „members of the ruling class" (vgl. ook 21 : 17 [SV vs 12] en 22 : 6). Van deze laatsten wordt gezegd dat zij zich zullen bekleden met שׁממה. Hiervoor wordt zowel door BDB als door KÖHLER alleen de betekenis „woestenij" opgegeven. Deze betekenis past hier echter niet, en daarom meent KÖHLER dat משׁמה moet worden gelezen, dat èn „verwoesting" èn „ontzetting" betekent (zie ook bij 5 : 15). Onderscheidene vertalers geven het echter, zonder wijziging van den tekst, weer door „ontzetting", en dit moet ongetwijfeld juist zijn. Het woord heeft in 23 : 33 zeker ook deze betekenis, en het verb. שׁמם beduidt dikwijls. „zich ontzetten" (bv. in 26 : 16, en voorts in Lev. 26 : 32, waar het eerst in Hiph. in den zin van „verwoesten" en daarna in Qal in de betekenis „zich ontzetten" gebruikt wordt; in 1 Kon. 9 : 8; Jes. 52 : 14; Jer. 2 : 12; Job 17 : 8). Het „zich bekleden met ontzetting" is beeldspraak voor: in de hoogste mate ontzet raken.

Naast den koning en de overige machthebbers wordt ook genoemd עם־הארץ. Juist om deze juxtapositie zal men hier aan het gewone volk te denken hebben, niet aan een bepaalde klasse zoals E. WÜRTHWEIN, *Der ʿamm haʾarez im Alten Testament,* Stuttgart 1936, meent, of aan leden van een nationalen raad, naar de voorstelling van M. SULZBERGER, *The Am Ha-aretz, the ancient Hebrew parliament* (meegedeeld door WÜRTHWEIN blz. 2 vv., vgl. ook FISCH). Als koning en regeerders vol rouw en ontzetting zijn, is het niet te verwachten dat het gewone volk nog kracht zal ontplooien. Hun handen תבהלנה. Deze Niph. van בהל betekent „bestürzt werden", „be disturbed, terrified" (KÖHLER). De bedoeling zal dan wel zijn dat die handen „van schrik verlamd zijn". Ze weigeren den dienst, vgl. vs 17 תרפינה.

De profetie besluit met de betuiging dat dit alles slechts Israëls verdiende loon is. In plaats van מדרכם willen CORNILL, BH, TOY en vele commentatoren lezen כדרכם. Op de LXX kunnen zij zich daarvoor niet beroepen, want, hoewel zij vertaalt κατὰ τὰς ὁδοὺς αὐτῶν, bewijst het feit dat zij het volgende כמשׁפטיהם door ἐν τοῖς κρίμασιν αὐτῶν heeft weergegeven, dat zij in den oorspronkelijken tekst twee verschillende praeposities voor zich had. Terecht zegt dan ook HITZIG dat zij wel κατὰ hebben gebruikt maar „ohne dass sie anders lasen". Met hem, KEIL en VON ORELLI zal dan de praep. מן te verstaan zijn als „von ... her"; Jahwe ontleent de wijze waarop Hij Israël behandelt aan den weg dien het bewandelt. דרך is hier, gelijk zo dikwijls: wandel, gedrag. משׁפט dat hier zoveel is als „levenshouding" is wel gekozen met het oog op het volgende אשׁפטם: in overeenstemming met hun משׁפט zal het שׁפט van Jahwe zijn. Zo komt de profetie nog eens terug op wat zij reeds in het begin gezegd heeft, vgl. vs 3 en vs 9. En daarmee zal het voor Israël duidelijk worden wie Jahwe is, vgl. 6 : 7, 14, en ook in dit hoofdstuk vs 4.

vs **1—27** De profetische boodschap wordt allereerst saamgevat in één enkel, veelzeggend woord: e i n d e. Het einde komt, de ontzaglijke katastrofe waarin God over heel het land om Israëls zonden zijn toorn zal openbaren, zonder mededogen. Daardoor zullen de Israëlieten weten wie Jahwe is: de almachtige, levende God (vgl. ook 6 : 7, 14).

In grote bewogenheid, met korte, abrupte zegswijzen wordt dan verder verkondigd, hoe ramp op ramp volgen zal. Het einde is in aantocht, het ongeluk dreigt, de dag nadert! In plaats van het vreugdegeroep dat bij het treden der druiven op de bergen placht gehoord te worden zal er angstige verwarring zijn. Zonder mededogen zal God om Israëls zonden zijn toorn openbaren. En het zal bemerken, dat het Jahwe is die dezen slag toebrengt. Ja, het ongeluk komt, de katastrofe nadert, als een bloem die openbloeit, een plant die uitspruit! Niets zal er van Israël overblijven, noch van de rumoerige grootspraak waaraan het nationalistisch streven zich te buiten gaat.

De tijd komt! De koper van een stuk land behoeft zich over zijn koop niet te verheugen, en de man die zich door verarming tot den verkoop genoodzaakt zag behoeft er niet om te treuren, want allen worden gelijkelijk door den gloed van Gods toorn getroffen. De verkoper zal, al is hij in het jubeljaar nog in leven, zijn oorspronkelijk bezit niet terugkrijgen, omdat hij zich dan in ballingschap zal bevinden — de profetie is onherroepelijk, het algemeen zondige leven zal tot een algemeen verderf leiden.

Men steekt wel de trompet en brengt in zijn nationalistisch streven alles in gereedheid, maar heel dit gedoe zal op niets uitlopen: niemand zal ten strijde strekken, de gloed van Gods toorn gaat zich uitgieten over heel de rumoerige menigte! Zwaard, pest en honger zullen zowel buiten als binnen het belegerde Jeruzalem hun luguber werk doen. En al zouden er enkelen ontkomen, dan zouden die om hun ongerechtigheid moeten rondzwerven op de bergen en zich in kloven en spleten zoeken te verschuilen, als klagend kirrende duiven! Aan alle activiteit zal een einde komen, en allen zullen door vreeslijken angst worden aangegrepen, zodat zij — heel drastisch wordt dat uitgedrukt — hun urine niet zullen kunnen inhouden. Er zal algemene verslagenheid heersen, die er zelfs toe leiden zal dat men zijn zilver en goud als van geen waarde zal achten; men kan daarmee immers zijn leven niet redden en in den hongersnood zijn buik niet vullen. Dat zilver en goud waarop men zo trots was, en waarmee men ook afgodsbeelden vervaardigd heeft, nu voor de bezitters volkomen waardeloos, zal door de veroveraars worden buitgemaakt. Ja, in hun zucht naar buit zullen die zelfs den tempel, Gods kleinood, binnendringen en dien ontheiligen.

De keten moet maar vast worden gereed gemaakt voor de wegvoering in ballingschap, want stad en land zijn vol van bloedschuld en onrechtmatige geweldenarij. De door God beschikte veroveraars, die in wreedheid en machtswellust alle volkeren overtreffen, zullen de huizen in bezit nemen, aan de illusie der nationalisten een hardhandig einde bereiden, en de particuliere heiligdommen die op de daken der huizen waren ingericht ontwijden. Beangstiging komt, tevergeefs zal men behoud zoeken; ramp op ramp is in aantocht, het ene onheilspellende gerucht zal op het andere volgen. Dan zullen de valse profeten geen openbaring meer geven, de priesters niets meer hebben te zeggen,

en wijze ouden geen raad meer weten. Koning en regeerders zullen aan smart en ontzetting ten prooi zijn, en het gewone volk zal van schrik verlamd zijn. De HEERE zal hun het verdiende loon geven voor hun gedragingen, en zo zullen ze bemerken dat Hij waarlijk de almachtige, levende God is (vgl. ook vs 4).

Hfdst. 8—11. De profeet in visioen naar Jeruzalem verplaatst

HOOFDSTUK 8

vs 1—4 Inleidende woorden

1 In dit vers wordt zeer nauwkeurig de datum aangegeven waarop Ezechiël de merkwaardige visionaire ervaring kreeg die in hfdst. 8—11 beschreven wordt. Het was in het zesde jaar, te weten sedert de wegvoering van koning Jojachin, vgl. 1 : 2. In het daarop volgende בשׁשׁי hebben we evenals in 1 : 1 (zie aldaar) het ordinale ter aanduiding van de maand. De LXX heeft ἐν τῷ πέμπτῳ μηνί. Er is echter geen reden om naar aanleiding daarvan den tekst te wijzigen en met CORNILL, BERTHOLET, VON ORELLI, HEINISCH, ZIEGLER en HÖLSCHER blz. 69 te lezen בחמשׁי. Het is moeilijk aan te nemen, zoals BERTHOLET wil, dat de datering „in de zesde maand" van den MT het gevolg zou zijn van een poging om den hier genoemden datum in harmonie te brengen met de 430 dagen uit hfdst. 4. Veeleer is reeds de wijziging van het getal 390 in 190 bij de LXX in 4 : 5 te zien als een dergelijke poging (men zie wat daarover bij dat vers is opgemerkt); waarom zou de MT, indien deze in die richting iets wilde ondernemen, niet haar voorbeeld hebben gevolgd? Terecht zegt TOY van het πέμπτῳ der LXX dat het „may be accidental assimilation to following πέμπτῃ". Over de mogelijkheid om den datum van ons vers te verenigen met den termijn van 430 dagen zie men blz. 107. In בחמשׁה לחדשׁ dient het ordinale om een bepaalden dag van de maand aan te duiden (zie eveneens bij 1 : 1). Het daarop volgende אני יושׁב enz. is een omstandigheidszin (GES-K § 156 *a*, JOÜON *Gr* § 159 *a*, DAVIDSON *Synt* § 137), en wel een verbale omstandigheidszin (GES-K § 156 *d*, DAVIDSON *Synt* § 138 *c*). In dit geval hebben we te doen met een „proposition asyndétique" (JOÜON *Gr* § 159 *c*). Onder de זקני יהודה zijn hier niet zoals in 7 : 26 oude mannen te verstaan die om hun leeftijd en ervaring als raadgevers gezocht worden; in elk geval zullen we te denken hebben aan personen die onder de ballingen een zekere leidende positie hadden en als vertegenwoordigers van de gehele גולה gelden konden. Ze worden eveneens vermeld in 14 : 1 en 20 : 1, 3, en heten daar זקני ישׂראל. Of ze nu identiek zijn met de „oudsten" van vóór de ballingschap, zoals Israël die reeds in Egypte (Ex. 3 : 16) en tijdens de woestijnreis (Ex. 19 : 7; 24 : 14) tot aan de wegvoering toe kende (2 Kon. 23 : 1; Jer. 19 : 1), gelijk wordt aangenomen door O. SEESEMANN, *Die Ältesten im A. T.*, Leipzig 1895, blz. 53, zie ook ERICH KLAMROTH, *Die Jüdischen Exulanten in Babylonien,*

Leipzig 1912, blz. 32, en G. VAN DER ZEE, *De ballingschap IIIe deel,* Kampen 1931, blz. 122, is moeilijk met zekerheid te bepalen. COOKE spreekt zich beslist in tegengestelden zin uit. Maar het wil mij voorkomen dat we voor een samenhang tussen deze en de vroegere oudsten een niet te verwaarlozen aanwijzing hebben in Jer. 29 : 1. De uitdrukking יתר זקני הגולה die daar gebezigd wordt en waarin יתר, al ontbreekt het in de LXX, zeker tot den oorspronkelijken tekst moet behoren, moge ons niet volkomen duidelijk zijn (men zie *De profeet Jeremia, Tweede deel*[2], Kampen 1954, blz. 52); zij geeft ons echter alle aanleiding om een nauw verband tussen de oudsten vóór en in de ballingschap te aanvaarden. Wat het verb. ישב betreft, dit behoeft niet beslist op een zittende houding van den profeet en de hem bezoekende oudsten te slaan, vgl. Gen. 24 : 55; Lev. 12 : 4, 5; 2 Kon. 14 : 10; het betekent eenvoudig dat Ezechiël zich in zijn huis bevond en dat de oudsten daar mede aanwezig waren.

ותפל עלי שם יד אדני יהוה, gewoonlijk met het verb. ותהי (1 : 3; 3 : 22; 37 : 1; 40 : 1). Gelijk in 3 : 14 het werkw. חזקה is gebruikt om de overweldigende kracht tot uitdrukking te brengen waarmee de Goddelijke openbaring tot den profeet komt, is hier vermoedelijk ותפל gebezigd om het plotselinge van het gebeuren te tekenen. Over de יד יהוה zie men bij 1 : 3. De LXX heeft hier ἐγένετο; CORNILL en BERTHOLET willen daarom ותהי lezen; zo ook ROTHSTEIN in BH[2] met de annotatie frt l. Voor wijziging van den tekst is echter geen reden. In de LXX ontbreekt eveneens שם, maar ook in dit geval is er geen grond om het met CORNILL en ROTHSTEIN in BH[2] weg te laten. Ten slotte ontbreekt אדני in den codex Vaticanus der LXX en in de Itala, maar alweer is er geen aanleiding het met CORNILL en BH uit den tekst te verwijderen. Overigens zie men ook bij 2 : 4.

2 De Goddelijke openbaring heeft het karakter van een visioen: ואראה (zie ook bij 1 : 1). In de beschrijving van dit visioen, ingeleid met והנה, komen we alras voor een vraag van tekstkritischen aard te staan: de LXX heeft καὶ ἰδοὺ ὁμοίωμα ἀνδρός en heeft dus voor אֵשׁ gelezen אִשׁ of אִישׁ. Zo ook de Itala. En vrij algemeen wil men de LXX volgen; reeds HOUBIGANT ging daarin voor. In den laatsten tijd heeft echter FISCH nog weer met klem voor den MT gepleit. En naar ik geloof niet ten onrechte. Immers de vermelding van de „lendenen" in het vervolg van dit vers en van de „hand" in vs 3 suggereren de gedachte aan een menselijke gedaante, en daardoor is het begrijpelijk dat de LXX in plaats van אֵשׁ „vuur" אִשׁ of אִישׁ gelezen heeft, terwijl het daarentegen volkomen onbegrijpelijk is dat de MT van een oorspronkelijk אִישׁ het helemaal niet voor de hand liggende אֵשׁ gemaakt zou hebben. Dat de analogie van 1 : 26 zou pleiten voor de lezing der LXX gelijk COOKE meent, gaat niet op, omdat daar niet אִישׁ maar אדם staat (vgl. ook KEIL en FISCH); en dat de MT de verandering in אֵשׁ opzettelijk zou hebben aangebracht uit dogmatische overwegingen, zoals KRAETZSCHMAR aanneemt (naar MERX), is beslist onmogelijk: nu in 1 : 26 אדם gebruikt wordt van een verschijning die zeker een verschijning van Jahwe is (zie 1 : 28 en 2 : 3 vv.), zou het volstrekt zonder zin zijn hier, waar het allerminst zeker is dat Jahwe bedoeld wordt, een oorspronkelijk אִישׁ te veranderen in אֵשׁ. Ik twijfel er daarom niet aan, dat אֵשׁ de authentieke lezing is. In dat geval moet het woord דמות in zijn eigenlijke betekenis van „gestalte" of „gedaante" worden verstaan: de profeet ontwaart

een gedaante, die hij niet nader preciseert. Maar wel zegt hij er van dat zij was כמראה־אש (men vergelijke hierbij 1 : 26): „als iets wat er uitzag als vuur", een gedaante als van vuur, een vurig lijkende gedaante. Wat daaraan dan verder nog wordt toegevoegd herinnert ten dele aan de bewoordingen van 1 : 27 (zie ook aldaar): *van wat op zijn lendenen leek* (over het genus van het suffix zie bij vs 3) *naar beneden was vuur, en van zijn lendenen naar boven* (hier wordt מראה niet herhaald) כמראה־זהר *was er wat den aanblik had* (vgl. voor deze betekenis 1 : 13) *van een hellen glans* (זהר naar KÖHLER „Glanz", „shining, brightness", van het verb. זהר „scheinen, glänzen", „shine"). Dit laatste wordt dan nog nader aangeduid met כעין החשמלה *wat geleek op blinkend metaal.* Over het gebruik van כעין in dezen zin zie men bij 1 : 4, en over de betekenis van חשמל eveneens. De vorm met ה op het eind, die hier gebruikt wordt heeft een „emploi purement rhythmique" (JOÜON *Gr* § 93 *i*). Zowel uit het gebruik van het onbepaalde דמות als uit termen als כמראה en כעין is evenals bij de beschrijving van het visioen in hfdst. 1 duidelijk hoe de menselijke taal tekortschiet om een adaequate weergave te bieden. Alleen blijkt wel dat de waargenomen gedaante meer overeenkomst met een menselijke dan met een dierlijke gestalte heeft.

3 Subject van וישלח is de figuur die in de vurige gedaante beschreven in vs 2 zich vertoonde. Het genus wordt dus niet bepaald door het vrouwelijke דמות; vandaar ook in het vorige vers het mannelijk suffix in מתניו. Onder תבנית יד is te verstaan „etwas wie e. Hand", „something like a hand" (KÖHLER); תבנית is eigenlijk „Gebild", Gestalt", „shape, figure" (id.). De profeet wil dus niet zeggen dat wat hij zag werkelijk een hand was, maar het had den vorm van een hand. Met die hand greep de bewuste figuur (deze is nl. ook weer subject van ויקחני, want יד is vrouwelijk) hem bij een haarlok van zijn hoofd. In Num. 15 : 38 wordt ציצת gebezigd van de „gedenkkwasten" die de Israëlieten aan hun klederen moesten aanbrengen, maar hier is ongetwijfeld een lok van het haar bedoeld. Bij het volgende verbum ותשא krijgen we een verandering van genus; subject hiervan is רוח, waaronder we evenals in 3 : 12 (zie aldaar) te verstaan hebben *een windvlaag.* De profeet heeft de gewaarwording van een zweven door de lucht, en zo komt hij (altijd nog in visionairen toestand, zoals er uitdrukkelijk bij staat: במראות אלהים, in een door God bewerkt visioen) te Jeruzalem. Van ותבא is eveneens רוח subject. Of wij het ons nu zo moeten voorstellen dat ook de figuur die hem bij zijn hoofdhaar gegrepen had mede door de lucht naar Jeruzalem gevoerd werd, daarover laat de tekst zich niet duidelijk uit; maar als wij in aanmerking nemen, dat verder van die figuur in het geheel niet gerept wordt, schijnt wel het tegendeel waarschijnlijk. Verschillende exegeten die uitgaan van de veronderstelling dat de vurige gedaante van vs 2 een verschijning van Jahwe zelf is, menen dat deze nu door den רוח vervangen wordt (KRAETZSCHMAR, BERTHOLET, HEINISCH); maar er is geen voldoende grond om de vurige gedaante van vs 2 inderdaad als een verschijning van Jahwe zelf te beschouwen. Integendeel, volgens den tekst ontvangt de profeet eerst een Theophanie (dezelfde als in hfdst. 1) als hij in Jeruzalem is aangekomen (zie vs 4). AUVRAY tracht er aan vast te houden dat in beide gevallen aan een verschijning van Jahwe zelf te denken is, en verklaart dit dan zo: „il disparaît sous sa forme précise et cède

la place à la gloire de Yahvé." Het is echter veel aannemelijker dat wij tussen de gedaante van vs 2 als een dienende figuur en de Theophanie van vs 4 een kennelijk onderscheid moeten aannemen [1]). HÖLSCHER wil om Jahwe tot enigen agens te maken רוח geheel schrappen en de vrouwelijke werkwoordvormen tot mannelijke maken, blz. 69, 72. Maar dit is een door niets gemotiveerde gewelddaad jegens den overgeleverden tekst.

Precies wordt aangegeven waar de profeet in Jeruzalem (in visioen) werd neergezet: het was אל־פתח שער הפנימית. Onder הפנימית moet „de binnenste voorhof" te verstaan zijn, de חצר הפנימית (zie 8 : 16; en ook 1 Kon. 6 : 36; 7 : 12). Het kan niet als adjectivum bij שער behoren, daar dit mannelijk is. Zo reeds HITZIG en voorts de meeste commentatoren. Volkomen ten onrechte zegt HÖLSCHER blz. 71, dat de vermelding van den „binnensten voorhof" bij Ezechiël een „nachexilischer Zusatz" moet zijn, omdat wel de na-exilische tempel twee voorhoven had, maar de tempel van Salomo slechts één. De onjuistheid van deze redenering blijkt uit de hierboven genoemde plaatsen 1 Kon. 6 : 36 en 7 : 12, waar ook reeds bij den tempel van Salomo van een חצר הפנימית sprake is. הפנימית ontbreekt in den codex Vaticanus der LXX, maar dit is geen reden om het woord weg te laten. CORNILL, ROTHSTEIN in BH², TOY en ook KRAETZSCHMAR willen lezen הפנימי en het als adjectivum met שער verbinden. SPRANK blz. 4 wil insgelijks הפנימי lezen, maar het met פתח verbinden: „die innere Pforte des Tores"; en TROELSTRA spreekt eveneens van de „binnendeur der poort". Maar voor deze tekstwijziging bestaat evenmin grond. Welke poort bedoeld was, wordt nog nauwkeuriger gepreciseerd door הפונה צפונה: het was de poort die op het Noorden uitzag, dus de poort die zich aan den Noordkant van den binnensten voorhof bevond. Verder wordt er nog als een bizonderheid aan toegevoegd אשר־שם מושב סמל הקנא המקנה. Hierbij rijzen verschillende vragen. De eerste raakt de betekenis van het woord מושב. Gewoonlijk is dit: „zitplaats, woonplaats"; maar daar het in 2 Kon. 2 : 19 gebruikt wordt van de „ligging" van een stad kan het hier zeker heel goed aanduiden de „standplaats" van een beeld (zo KRAETZSCHMAR en ook SPRANK blz. 6, tegenover CORNILL). De tweede heeft betrekking op סמל. Dit woord komt slechts enkele malen voor: behalve hier en nog eens in vs 5 alleen in Deut. 4 : 16 en 2 Kron. 33 : 7, 15. BDB geeft als betekenis op „image, statue", KÖHLER „Götterbild", „idol-image", maar met een ? Zowel in Deut. 4 : 16 als in 2 Kron. 33 : 7, 15 gaat het in ieder geval over een voorwerp van religieuze verering; men lette vooral op 2 Kron. 33 : 15 waar הסמל genoemd wordt naast אלהי הנכר. En in verband met de aanduiding סמל הקנאה, die ons doet denken aan een beeld dat een voorwerp van „naijver" is (voor Jahwe), zullen we hier zeker daarin een afgodsbeeld hebben te zien. Welken afgod het dan heeft moeten voorstellen is moeilijk te zeggen. Verschillende veronderstellingen zijn geopperd, maar met zekerheid valt niets te beslissen. Het is niet onmogelijk dat het hier gaat over het beeld dat Manasse in den tempel een plaats had gegeven (2 Kron. 33 : 7); daartegen is geen bezwaar, dat deze het zelf na zijn bekering verwijderd had (2 Kron. 33 : 15), want met מושב behoeft niet bedoeld te zijn de plaats waar

---

[1]) Ook oude illustraties als in den Bijbel van Rosas (10e eeuw) en in dien van Farfa (11e eeuw) geven de voorstelling dat Ezechiël door een *engel* bij zijn hoofdhaar wordt weggedragen, vgl. NEUSS, fig. 36 blz. 209, en fig. 39 plaat XI.

het beeld op dat moment stond; het kan zeer goed zijn de aan den profeet welbekende plaats waar het indertijd gestaan had; uit vs 5 blijkt dan dat het na Ezechiëls wegvoering opnieuw moet zijn opgericht, maar op een andere plaats. Er is dus geen tegenstrijdigheid tussen vs 3 en vs 5. BERTHOLET (KHC) heeft zelfs een tekstwijziging voorgesteld, waardoor de identiteit met het beeld van Manasse tot uitdrukking zou komen: אשר שם מנשה סמל — maar dit is te mooi om waar te zijn! De laatste vraag eindelijk betreft המקנה. CORNILL heeft hiervan gezegd: „ist gar kein Wort", en TOY wil lezen המקניא, zoals ook een drietal Hebr. handschriften en verschillende uitgaven hebben. In de Pesj. is het niet weergegeven en BEWER in BH^3 is van oordeel dat het waarschijnlijk geschrapt moet worden. Maar we hebben hier te doen met een part. Hiph. van קנא dat, gelijk meermalen bij de verba ל״א het geval is, den vorm van een verb. ל״ה heeft aangenomen, zie KÖNIG, *Lehrgeb* I, blz. 619, GES-K § 76 *qq*; vgl. ook JOÜON *Gr* § 78 *g*. De zin is: *dat naijver* (nl. van Jahwe) *opwekt*. H. TORCZYNER heeft in JBL 1946, blz. 293—302, van de gehele uitdrukking een gans andere interpretatie gegeven. Wij zouden niet aan een afgodsbeeld te denken hebben maar aan een voorwerp (een „stele of stone or wood"), als representant van den persoon die het geplaatst had, om dienst te doen als „agent of redemption". Hoewel hij zijn opvatting met een beroep op verschillende gegevens zoekt te staven zijn de grondslagen van zijn betoog te zwak om te kunnen overtuigen. Zo kan zijn poging om voor קנאה (met een beroep op Pred. 4 : 4) een andere betekenis dan „naijver" te vindiceren, nl. die van „acquiring", niet als geslaagd worden beschouwd. Zij berust feitelijk op een gelijkstelling (of verwarring) van קנא en קנה, wat echter twee geheel verschillende verba zijn (zie KÖHLER). Evenmin is zijn opvatting van סמל als aan het Akkadisch ontleend, met de betekenis van „commercial agent", die dan in dit geval zou optreden in de gestalte van een „stele" ten gunste van den persoon die deze had opgericht, aanvaardbaar: zoals hierboven is aangetoond wordt het woord in de weinige plaatsen waar het voorkomt steeds gebruikt van voorwerpen van religieuze verering, en ook hier moet in het verband, waar een serie van cultische gruwelen (תועבות) wordt getekend (zie vs 6—17), beslist aan een voorwerp van afgodischen cultus te denken zijn. Het enige punt waaraan hij enig houvast zou kunnen hebben is המקנה, dat naar zijn vorm van het verb. קנה zou kunnen zijn (vgl. ook de LXX met haar στήλη τοῦ κτωμένου), maar dit zou op zichzelf niet voldoende zijn om aan het gehele betoog bewijskracht te verlenen, en is, zoals boven is aangetoond, zeer goed als een vorm van קנא te verklaren. CORNILL heeft de gehele zinsnede voor een niet origineel toevoegsel gehouden, maar daarmee heeft hij, terecht, weinig ingang gevonden, alleen bij ROTHSTEIN in BH^2, en dan nog met een *frt*, en voorts bij COOKE. Dat de LXX in vs 5 de vermelding van het סמל הקנאה heeft weggelaten kan in elk geval moeilijk als argument dienst doen om die in vs 3 voor secundair te houden.

4 En nu ziet de profeet de כבוד אלהי ישראל, vgl. 1 : 28 en 3 : 23, waar echter staat כבוד־יהוה. Met 2 Hebr. handschriften, de LXX en de Itala, willen CORNILL en verschillende commentatoren (HEINISCH, HERRMANN, TROELSTRA, BERTHOLET HBAT, ZIEGLER) nog יהוה inlassen, maar daarvoor is geen voldoende grond. Vraagt men naar de reden waarom hier in plaats van יהוה staat

אלהי ישראל, dan zegt KEIL: om de tegenstelling te doen uitkomen met het afgodsbeeld. KRAETZSCHMAR vindt אלהי ישראל „feierlicher", en ziet daarin tevens een heenwijzing naar de talrijke daden die Jahwe uit liefde voor zijn volk Israël verricht heeft. Maar is het wel nodig naar een bepaalde bedoeling te zoeken? Jahwe is immers de God van Israël, en we kunnen dus best aan een eenvoudige stijlvariatie denken. In het שׁם is geen nauwkeurige plaatsbepaling te zoeken: toen Ezechiël op de in vs 3 aangeduide plaats (in visioen) was neergezet, zag hij daar ergens in de omgeving, dus waarschijnlijk wel binnen het tempelcomplex, de verschijning van Jahwe's heerlijkheid. Dat was, zegt hij, dezelfde die hij had gezien בבקעה. Over deze בקעה zie men bij 3 : 22. Als de visionaire verschijning van de Goddelijke heerlijkheid dezelfde was die de profeet daar gezien had, dan was ze eveneens dezelfde die hij in 1 : 28 aanduidt (zie 3 : 23). Maar dan is er ook hier geen enkele reden om met D. H. MÜLLER, blz. 28 en KRAETZSCHMAR te denken aan een verschijning „ohne das Throngefärt", zie bij 3 : 23.

vs **1—4** Met preciese vermelding van den datum (de vijfde dag der zesde maand van het zesde jaar na de wegvoering van Jojachin, een jaar en twee maanden na het eerste visioen) gewaagt de profeet van een nieuwe visionaire ervaring, die hem ten deel viel in zijn woning, in tegenwoordigheid van de oudsten van Juda. Hij ontving een Goddelijke openbaring en zag onverwachts vóór zich een van top tot teen vurige gedaante, die iets naar hem uitstrekte wat den vorm had van een hand, waarmee hij zich bij zijn hoofdhaar gegrepen voelde; en toen was het hem alsof hij door een windvlaag tussen hemel en aarde werd opgenomen en naar Jeruzalem gebracht. Hij kreeg den indruk daar te zijn neergezet bij den ingang van de Noordelijke poort van den binnensten tempelvoorhof — vlak bij de plaats waar vroeger een bekend afgodsbeeld had gestaan, dat hij nader aanduidt als „het beeld van den naijver", het beeld dat een voorwerp van Gods naijver was, diens naijver opwekte. En toen aanschouwde hij daar dezelfde (visionaire) verschijning van Gods heerlijkheid die hij indertijd in de laagvlakte in de omgeving van Tel Abib (zie 3 : 22, 23) waargenomen had.

vs 5—18 De profeet aanschouwt verschillende vormen van afgoderij

5 Subject van ויאמר is Jahwe die in de in vs 4 aangeduide Theophanie den profeet verschenen is. Over de aanspraak בן־אדם zie men bij 2 : 1. דרך acc. loci (GES-K § 118 *d*); hier in antwoord op de vraag: waarheen? צפונה met de locatieve ה, een overblijfsel van den vierden naamvalsuitgang (GES-K § 90 *a*): naar het Noorden toe. De profeet moet dus den blik slaan in de richting die naar het Noorden is gekeerd, kort: *sla uw blik in Noordelijke richting*. Als hij aan dit Goddelijk bevel gehoor geeft, ziet hij het סמל הקנאה waarvan in vs 3 is gewag gemaakt. Hij ziet het מצפון לשער המזבח. In מצפון duidt de praep. מן de richting aan waar iets gevonden wordt, dus: *in het Noorden* (vgl. ook plaatsen als Gen. 2 : 8; 12 : 8 e. a.); de ל bij שׁער heeft dan de betekenis: in betrekking tot. Hij ziet het dus *ten Noorden van de poort*. Blijkbaar op een andere plaats dan waar het vroeger zijn standplaats had gehad (zie ook bij

vs 3). Wat is nu de strekking van de benaming שער המזבח? Daarop is uitermate moeilijk een antwoord te geven. Wel is waarschijnlijk te achten, dat dezelfde poort wordt bedoeld als in vs 3. Omdat het echter vreemd is dat dezelfde poort thans met een anderen naam wordt genoemd, heeft BERTHOLET (KHC), gevolgd door HERRMANN en HÖLSCHER blz. 72 willen lezen לַשַּׁעַר en in plaats van המזבח den stat. constr. zonder het lidwoord מִזְבַּח, te verbinden met סמל, willen stellen, zodat de tekst ons te lezen zou geven dat bij de poort (van vs 3) een altaar voor het afgodsbeeld stond. Een dergelijke tekstwijziging is evenwel moeilijk aanvaardbaar. Maar hoe dan de naam „Altaarpoort" te verklaren zou zijn, weten de exegeten niet te zeggen. Er zijn verschillende veronderstellingen geopperd: bv. dat de poort zo zou genoemd zijn omdat de mensen daardoor gingen als zij zich naar het altaar begaven om te offeren (KEIL, NOORDTZIJ, COOKE), of omdat Achaz daarheen het koperen brandofferaltaar van Jahwe had laten verplaatsen, volgens 2 Kon. 16 : 14 (TROELSTRA, ZIEGLER). Maar dit blijven ook slechts veronderstellingen. De LXX maakt van het „altaar" in het geheel geen melding; zij vertaalt ἐπὶ τὴν πύλην τὴν πρὸς ἀνατολάς, maar de door ROTHSTEIN in BH[2] vragenderwijs naar voren gebrachte lezing המזרח is volstrekt onmogelijk: aan een combinatie van twee topografische aanduidingen als ten Noorden en ten Oosten valt niet te denken. SPRANK blz. 12 meent dat er geen andere oplossing is dan het vers te schrappen, zoals reeds CORNILL in vs 3 met de verwijzing naar de plaats van het סמל הקנאה wilde doen. Dit is echter een onverantwoord ingrijpen in den overgeleverden tekst. Wij zullen ons aan dien tekst moeten houden en hebben dan te erkennen dat wij niet weten waarom de poort den naam שער המזבח droeg. De mening van FISCH dat dit het geval zou zijn omdat deze poort waarschijnlijk stond „opposite the sacrificial altar which was in the outer court" is zeker niet te aanvaarden. Want dit altaar had ongetwijfeld zijn plaats in den binnensten voorhof, die, zoals VAN GELDEREN, *De boeken der Koningen, Eerste deel*[2], Kampen 1937, blz. 234, terecht aanneemt, moest overeenkomen met den voorhof van den tabernakel, waarin volgens Ex. 40 : 29 het brandofferaltaar geplaatst werd. Het demonstrativum הזה moet terugslaan op de vermelding van סמל הקנאה in vs 3: datzelfde beeld zag de profeet nu weer staan. En wel בבאה. Het woord באה is een ἅπαξ, met de betekenis „ingang" (BDB en KÖHLER). Maar sommigen betwijfelen de juistheid van den tekst: BEWER in BH[3] acht de waarschijnlijke lezing במבאו (מבוא is het gewone woord voor „ingang"); zo ook BERTHOLET (HBAT) met een „vielleicht". Anderen gaan veel verder en willen beide woorden הזה בבאה (die in de LXX ontbreken) schrappen: CORNILL, ROTHSTEIN in BH[2] en enkele commentatoren. Maar KRAETZSCHMAR zegt van deze schrapping dat zij „ohne genügendes Recht" geschiedt, en daarin zal men hem wel moeten bijvallen. Echter ook de wijziging van בבאה in במבאו is niet gerechtvaardigd.

SCHUMPP maakt hier de opmerking dat Jahwe den profeet het beeld uit den tijd van Manasse nog eens laat zien „um eine der dunkelsten Perioden der Geschichte vor seinem geistigen Auge lebendig werden zu lassen". Dit noopt ons de vraag te stellen: moeten wij de afgodische praktijken die den profeet in dit visioen getoond worden denken als praktijken die te dien tijde in Jeruzalem werden uitgeoefend, of mogen wij aannemen dat den profeet ook

beelden uit het verleden werden te aanschouwen gegeven? In visionairen toestand zal zowel het een als het ander mogelijk zijn. Terecht wijst SCHUMPP er ook op, dat de komende verwoesting van Jeruzalem niet alleen om de toenmalige zonden, maar evenzeer om vroegere overtredingen zal plaats vinden. Toch lijkt het 't meest aannemelijk dat we hier te doen hebben met een schildering van vormen van afgoderij die op dat ogenblik in Jeruzalem in zwang waren. Reeds in de vorige hoofdstukken wordt er nadruk op gelegd dat het oordeel Gods Israël zal treffen terwijl het bezig is afgoderij te bedrijven: zie bv. 6 : 3—5, 13 en met name 7 : 4. En ook in dit hoofdstuk is telkens sprake van wat de Israëlieten doen (vs 6, 9, 12, 13, 17), meestal met het part. act. Qal, dat praesens-betekenis heeft. We zullen daarom bij het סמל הקנאה niet te rekenen hebben met een in de herinnering terugroepen van een beeld uit het verleden, maar ons zeker hebben voor te stellen dat dit bepaalde afgodsbeeld, na verwijderd te zijn, weer opnieuw is opgesteld. God heeft dit dan den profeet in visionairen toestand getoond.

6 Het subj. van ויאמר is hetzelfde als van ויאמר in vs 5. Ook hier weer dezelfde aanspraak: בן־אדם, zie bij 2 : 1. Het Ketib מהם is een samentrekking van מה־הם. Het is niet nodig dit met het Qoré te lezen: er zijn meer voorbeelden van soortgelijke samentrekking, zie GES-K § 137 *c*. Het part. act. Qal עשים heeft praesens-betekenis, en duidt aan wat zij bezig zijn te doen. Het volgende תועבות גדלות moet als een tweede object bij הראה worden verstaan. Daartegen is geen bezwaar dat het begrip niet door het lidwoord bepaald is; men vertale echter: *hoe het huis Israëls hier grote gruwelen bedrijft?* Het is dan niet nodig met TROELSTRA, NOORDTZIJ, SCHUMPP en ZIEGLER een verzwegen werkwoord er bij te denken: „grote gruwelen (zijn het) die het huis Israëls hier doet", of om met TOY er het bepalend lidwoord bij te voegen, of om in de vertaling met AUVRAY „toutes" in te lassen. En het is zeker niet aanbevelenswaardig met KRAETZSCHMAR te lezen גדלות התועבות „gross sind die Greuel". Daar in de LXX en de Itala „het huis Israëls" ontbreekt menen CORNILL, ROTHSTEIN in BH², HEINISCH en BERTHOLET (HBAT) hierin een toevoegsel te moeten zien. De betiteling van de Judeeërs als „huis Israëls" komt overigens ook voor in 3 : 4, 5, 17; 4 : 3. Over de strekking van het woord תועבה zie men bij 5 : 9; dat het hier in cultischen zin is gebruikt lijdt geen twijfel. Volgens den tekst ziet de profeet niets anders dan het סמל הקנאה; maar uit den aard der zaak is het opgesteld om cultische verering te ontvangen: die opstelling impliceert een doen van wat een gruwel is in Jahwe's oog.

In de toevoeging לרחקה מעל מקדשי duidt de ל finalis, zoals dikwijls het geval is, niet het eigenlijke doel, maar het onvermijdelijke gevolg aan. De infin. Qal רחקה met vrouwelijken uitgang, vgl. GES-K § 45 *d* en JOÜON *Gr* § 49 *d*, waar men meer voorbeelden vermeld vindt. De grote vraag is wat als het subj. van dezen infin. moet worden beschouwd. Verreweg de meeste verklaarders zijn van oordeel dat Jahwe zelf voor het subj. moet worden gehouden: de bedoeling zou dan zijn dat Hij zich ten gevolge van den beganen gruwel uit zijn heiligdom zou terugtrekken. Het bezwaar tegen deze opvatting is echter, dat het subj. niet is uitgedrukt. HERRMANN meent dat hiervoor een analogon is te vinden in Jer. 27 : 10. Inderdaad is daar ook het subj. niet uit-

gedrukt, maar het is te ontlenen aan den voorafgaanden zin: de waarzeggers veroorzaken door hun leugens de verwijdering van de volken die naar hen luisteren uit hun land. TOY, ROTHSTEIN in BH[2] en HANS SCHMIDT willen lezen לרחקני, maar dit is niet gemotiveerd. Evenals in Jer. 27 : 10 zal ook hier het subj. hetzelfde moeten zijn als in den voorafgaanden zin: het בית ישראל. Zo BERTHOLET en HÖLSCHER blz. 72. Deze zien er dan een aanduiding in dat het סמל הקנאה buiten het eigenlijke tempelcomplex stond, zodat de vereerders daarvan zich van den tempel verwijderden. Dit lijkt mij echter wel wat vlak, en ik zou daarom met HENGSTENBERG veeleer willen denken aan verstoting uit het heiligdom en uit de gemeenschap Gods. Een soortgelijken gedachtengang treft men ook aan bij HERBERT H. GOWEN in ATR 1920, blz. 327 vv. Ik vertaal dus: *zodat het ver van mijn heiligdom verwijderd raakt.*

Dit is de eerste vorm van afgoderij waarmee de profeet in kennis wordt gebracht. Maar het is niet alles: Jahwe zegt uitdrukkelijk: *gij zult nog meer grote gruwelen zien.*

7 Van ויבא is nog steeds Jahwe het subj. evenals van ויאמר in vs 5 en vs 6. Welke voorhof met חצר is bedoeld is niet gemakkelijk uit te maken. Sommigen denken aan den buitensten voorhof, anderen aan den binnensten. Vermoedelijk heeft in ieder geval HERRMANN wel gelijk als hij zegt „die unbestimmte Ortsangabe erklärt sich nur so, dass es sich um den gleichen Eingang des Tores wie vs 3 handelt," en we zullen het ons dan waarschijnlijk zo hebben voor te stellen dat de profeet nu binnen in de poort gebracht wordt. En daar ontwaart hij dan een חר, een „Loch, Höhle", „hole" (KÖHLER) in den muur. Klaarblijkelijk zal deze als ietwat bouwvallig te denken zijn.

8 Van ויאמר is vanzelfsprekend weer Jahwe subj. De aanspraak בן־אדם als in vs 5, zie bij 2 : 1. De opdracht חתר (het verbum betekent „durchbrechen durch", „dig through", KÖHLER) houdt in dat de profeet het door hem ontwaarde gat groter en wijder moet maken, zodat hij er doorheen kan klimmen. En aan deze opdracht geeft hij gehoor. Men bedenke daarbij dat het hier gaat om een visioen waarin een mens zich tot dingen in staat gevoelt, die hij in werkelijkheid niet kan doen. Nu ontdekt hij een toegang (פתח is „Öffnung, Eingang", „opening, entrance", KÖHLER) tot een vertrek dat wij ons in of naast de poort moeten denken. Men kan de vraag stellen of dit de gebruikelijke toegang was dan wel een vroeger bestaande die later door metselwerk was afgesloten; maar op deze vraag is geen antwoord te geven, en het is ook niet zo belangrijk. Waar het op aankomt is wat er in dat vertrek gebeurt. Het is evenzeer onnodig zich bezig te bouden met de schijnbare tegenstelling tussen de aanwezigheid van een gat, dat voor het „zien" van wat er voorviel voldoende zou geweest zijn, en het maken van een toegang om binnen te komen — wat voor CORNILL aanleiding werd om heel vs 8 te elimineren alsmede het slot van vs 7, dat ook in den cod. Vaticanus der LXX ontbreekt, en waarin KRAETZSCHMAR weer een argument vindt voor het aannemen van tweeërlei recensie. Overweging verdient de opmerking van SCHUMPP dat de omslachtige wijze waarop Ezechiël hier komt tot kennisneming van wat er gebeurt, dient om een indruk te geven van „die tiefe Verborgenheit und Abgeschlossenheit, in der diese götzendienerischen Geheimkulte sich vollzogen".

9 Daarop beveelt Jahwe den profeet door den toegang naar binnen te gaan om te zien wat voor boze gruwelen men daar bezig is te bedrijven. Er is geen reden om met CORNILL en ROTHSTEIN in BH[2] naar één Hebr. handschrift, den cod. Vaticanus der LXX en de Itala הרעות te schrappen.

10 In gehoorzaamheid aan dit bevel gaat Ezechiël naar binnen en ontwaart allerlei (כל) afbeeldingen (תבנית „Gebild, Gestalt", „shape, figure", KÖHLER; het is hier als collectivum bedoeld) van רמשׂ „kruipend gedierte" (vgl. ook Gen. 1 : 24 vv.) en בהמה waaronder in dit geval wel de grotere dieren in het algemeen te verstaan zullen zijn. Als appositie staat daarbij שׁקץ, volgens KÖHLER „Abscheuliches", „detestable thing"; zo worden de bedoelde beesten genoemd, omdat ze, zoals uit het vervolg blijkt, voor cultische doeleinden dienst doen. CORNILL en TOY willen lezen כל שׁקוצים, maar al is שׁקץ, zoals TOY zegt „syntactically hard", dit is toch geen voldoende reden om den tekst te wijzigen. Een andere moeilijkheid ligt in wat er nog volgt וכל־גלולי בית ישׂראל; het is moeilijk aan te nemen dat behalve de afbeeldingen van allerlei kruipende en andere dieren ook nog die van alle mogelijke door de Israëlieten vereerde afgoden te zien waren. KRAETZSCHMAR houdt dit daarom voor een „späterer Einschub", maar dit is bezwaarlijk te aanvaarden. Omgekeerd ontbreken de afbeeldingen van de kruipende en andere dieren in den cod. Vaticanus der LXX en willen CORNILL en ROTHSTEIN in BH[2] (de laatste met een *prb*) dit bestanddeel van den tekst elimineren. We zullen ons echter geheel aan den overgeleverden tekst hebben te houden, en dan zal de qualificatie כל־גלולי בית ישׂראל wel als een nadere aanduiding van de afbeeldingen der bedoelde dieren zijn op te vatten. HEINISCH wil daarom de ו weglaten, maar dit is niet nodig, men kan haar beschouwen als de verbindingsschakel tussen de twee qualificaties שׁקץ en כל־גלולי ב״י: iets afschuwelijks en altemaal vuile afgodsbeelden (over גלולים zie men bij 6 : 4) van het huis Israëls; nog beter kan men de ו verstaan als ו explicativum (naar GES-K § 154 *a* noot 1[b], DAVIDSON *Synt* § 136 Rem. 1 *c*): *iets afschuwelijks, te weten altemaal vuile afgodsbeelden van het huis Israëls.* Ezechiël zag dat מחקה על־הקיר. Het part. Poe'al van het verb. חקה heeft de betekenis „eingeritzt, vorgezeichnet", „carved, represented" (KÖHLER); maar het verspreidt geen duidelijk licht over de bewerking waardoor de afbeeldingen zijn aangebracht. Dat het mannel. enkelvoud is kan men verklaren uit aansluiting bij שׁקץ. De herhaling van סביב, naar GES-K § 123 *c*, om tot uitdrukking te brengen, dat de afbeeldingen aan alle kanten op de muren waren aangebracht.

11 Het getal „zeventig" dient, evenals bv. in Ex. 24 : 1 en Num. 11 : 16, om de totaliteit der „oudsten" te representeren; de praep. מן bewijst dat het niet alle oudsten waren. „Oudsten" heeft hier zeker den gewonen zin, als bv. in 1 Kon. 20 : 7 vv.; 2 Kon. 23 : 1. BH wil עמד weglaten; CORNILL wil de LXX volgen, die niet alleen עמד weglaat, maar ook het later volgende עמדים in het enkelv. עמד verandert. Volgens de lezing der LXX staat dus Jaäzanja die destijds een bekend aanzienlijk man moet zijn geweest vóór de „oudsten"; maar volgens den MT staat hij te midden van hen, en staan zij allen vóór de op de muren aangebrachte afbeeldingen. TOY zegt terecht dat dit laatste „is important for the situation", en handhaaft den MT. Ieder had zijn מקטרת „Räucherpfanne", „censer" (KÖHLER) in de hand; zij waren dus bezig met

de verering der afgebeelde dieren. En de geur (עתר „Duft", „perfume", KÖHLER) der rookwolk (dat is ענן hier) van het reukwerk steeg omhoog.

Onder de exegeten is het een nog steeds niet besliste vraag, aan wat voor afgodischen cultus we hier te denken hebben. Velen wijzen naar Egypte, KRAETZSCHMAR naar Babel, maar sommigen zijn ook van oordeel dat hier zowel Egyptische als Babylonische invloed in het spel kan zijn (LOFTHOUSE, COOKE). Verering van dieren werd zowel in Babel als in Egypte gevonden; de politieke omstandigheden pleiten enerzijds ten gunste van Babel, omdat Zedekia daarvan geheel afhankelijk was, maar anderzijds was er in zijn dagen zeker ook een Egyptisch-gezinde partij, die met hulp van Egypte het juk van Babel hoopte te kunnen afschudden. En wisten we nu nog maar welke bepaalde dieren bedoeld zijn, dan zou ons dat mogelijk verder brengen; maar רמש ובהמה is een slechts algemene aanduiding: onder רמש kan men verstaan schorpioenen en slangen, in wier gestalten zich de Babyloniërs de daemonen dachten, maar evengoed krokodillen, hagedissen en kevers, heilige dieren der Egyptenaren; bij בהמה kan men denken aan de stieren en leeuwen die in het Tweestromenland als wachters bij tempels en paleizen stonden opgesteld, en ook aan den Apis, of aan katten en jakhalzen die in Egypte vereerd werden. Daarom zal de vraag naar de herkomst van den bedoelden cultus wel onbeantwoord moeten blijven. Genoeg zij, dat het een verering van dieren was, een gruwel in het oog van Jahwe.

12 Daarom richt zich Jahwe nu tot den profeet met de vraag, weer met de aanspraak בן־אדם (zie bij 2 : 1), of hij wel gezien heeft wat de oudsten van het huis Israëls bezig zijn te doen? Daar staat dan nog bij בחשך. Blijkbaar moeten wij ons voorstellen dat het vertrek waarin Ezechiël was binnengetreden geen lichtopening naar buiten had. In de LXX ontbreekt deze aanduiding, en CORNILL meent haar ook te moeten schrappen. Maar de codex Alexandrinus heeft ὧδε, en bewijst daarmee dat er in den oorspronkelijken tekst toch wel iets stond. ROTHSTEIN in BH^2 wil, naar vs 6 en vs 9, lezen פה; maar er is geen grond בחשך niet voor origineel te houden, dat Aquila, Theodotion en Symmachus wel hebben weergegeven. Deze duisternis, die we ons niet als volstrekt moeten voorstellen (de zwakke gloed der wierookvaten verspreidde vanzelfsprekend een schemerig lichtschijnsel, anders zou de profeet ook niets hebben kunnen zien), diende vermoedelijk niet zozeer om wat er gebeurde geheim te houden als wel om daaraan een zenuwprikkelend mysterieus karakter te verlenen. Dat zij het bewijs zou zijn dat we met een eigenlijk gezegden mysteriëncultus te doen zouden hebben (zoals VON ORELLI en BERTHOLET in KHC menen) kan niet met goeden grond worden aangenomen. Overigens zijn de gegevens te vaag om de door velen gekoesterde gedachte aan een mysteriën-cultus te wettigen.

Een ernstige moeilijkheid schuilt in de woorden איש בחדרי משכיתו. Onder משכית is te verstaan een „Gebilde", Bild", „show-piece" (KÖHLER). In Lev. 26 : 1 is sprake van een אבן משכית, waarmee wel een „steen met beeldhouwwerk", een „steen die een kunstwerk is" zal bedoeld zijn; men vgl. GISPEN, *Het boek Leviticus*, Kampen 1950, blz. 372. Het woord moet hier dus kennelijk terugslaan op de „afbeeldingen" waarvan in vs 10 sprake is. Vreemd is het meervoud בחדרי; het is niet aannemelijk dat ieder der 70 „oudsten" over meer

dan één kamer beschikte; vermoedelijk zal naar de LXX, Pesj., Targ. en Vulg. met Bewer in BH[3] wel het enkelvoud בחדר te lezen zijn. Maar ook dan blijft de uitdrukking duister: moeten we veronderstellen dat elk een eigen privé vertrek voor dezen cultus had? of misschien een afzonderlijke nis in het vertrek? Wat de profeet volgens vs 11 zag doet echter meer aan een gemeenschappelijk optreden denken. Cornill en Hans Schmidt volgen den weg van den geringsten weerstand door de gehele uitdrukking weg te laten. Anderen raden naar een oplossing, door te lezen איש בחר במשׂכיתו „jeder sein Gebilde sich auslesend" (Bertholet, gevolgd door Noordtzij), of איש בקטרו למשׂכיתו „jeder seinem Bilde räuchernd" (Kraetzschmar, gevolgd door Heinisch), of איש בחדר מסתרו „each in the chamber of his hiding-place" (Cooke). Herrmann verklaart dat wij weliswaar niet weten wat de uitdrukking te betekenen heeft, maar hij staat toch ook sceptisch tegenover wijziging van den tekst „da vielleicht ein Terminus vorliegt oder in dem herzustellenden Texte vorliegen sollte, der den Lesern besser bekannt war, uns aber nicht". Het veiligst zal in elk geval wel zijn ons aan den overgeleverden tekst te houden (zij het dan met de kleine verandering van בחדרי in בחדר), en waarbij wij het dan in het onzekere moeten laten wat wij eigenlijk bij dat „ieder in de kamer van zijn afbeeldingen" of „ieder in zijn kamer met afbeeldingen" denken moeten. Zou hier met Redpath gedacht kunnen worden aan „private domestic chapels", waarvoor het door Ezechiël aanschouwde vertrek bij den tempel het voorbeeld vormde? of aan private vertrekken in het tempelcomplex (Von Orelli en Troelstra)? In verband met het feit dat we hier met een visioen te doen hebben zou ik de door Keil geopperde mogelijkheid niet willen verwerpen dat aan den profeet in één vertrek te zien gegeven was wat ieder in zijn persoonlijk vertrek placht te doen.

Hoe de bedrijvers van dezen afgodischen cultus hun handelwijze motiveren, wordt ten slotte aldus tot uitdrukking gebracht: zij denken (dat is hier de zin van אמרים): Jahwe ziet ons niet, Jahwe heeft het land verlaten; zij concluderen uit den ellendigen toestand waarin land en volk geraakt zijn, dat Jahwe zich niet meer om hen bekommert, hen volkomen heeft in den steek gelaten, en daarom zoeken zij nu hulp bij andere machten (vgl. ook Jer. 44 : 17, 18, waar, anders opgezet, een soortgelijke geestesgesteldheid zich uit).

13 Dit was de tweede vorm van afgoderij, waarop de profeet gewezen wordt. Er is evenwel nog meer: Jahwe zegt tot hem: *gij zult nog meer grote gruwelen zien die zij bedrijven*. Vgl. ook het slot van vs 6.

14 Dit vers begint weer, evenals vs 7, met ויבא, waarvan Jahwe het subj. is. De topografische aanduiding is weer niet zo nauwkeurig dat het ons gemakkelijk valt de bedoelde plaats precies te bepalen. Onder בית־יהוה is zeker niet het eigenlijke tempelgebouw maar het gehele tempelcomplex te verstaan. Maar welke poort is nu de Noordpoort? Cooke en Ziegler denken aan de Noordpoort van den binnensten voorhof, maar de meesten, en ook Sprank, blz. 14, aan die van den buitensten voorhof. En als we nu dit laatste, wat het meest waarschijnlijk lijkt, aanvaarden, aan welke zijde bevindt zich dan de פתח? Is het de toegang aan de buitenzijde of aan de binnenzijde? Met Kraetzschmar zal het er wel voor te houden zijn dat de profeet niet buiten het tempelcomplex is gebracht; ook de overige vormen van afgoderij ziet hij

zich afspelen binnen het complex; het is dus wel waarschijnlijk dat wij aan de binnenzijde van de poort te denken hebben. Daar zag de profeet vrouwen zitten: הנשים met het bepalend lidwoord „zur Determinierung von Gattungsbegriffen" (GES-K § 126 *l*), vgl. ook JOÜON *Gr* § 137 *i*. In de vertaling moeten wij het lidwoord niet weergeven: *en zie, daar zaten vrouwen*... Die vrouwen „beweenden den Tammoez". We hebben hier te doen met een vorm van afgoderij waarvan de herkomst niet twijfelachtig is: Tammoez (Doemoezi) was een godheid die al vroeg in Babylonië werd vereerd, als de godheid van den plantengroei, die jaarlijks ten tijde van de grootste hitte werd verondersteld te sterven en in de onderwereld neer te dalen, waaruit hij in het voorjaar weer tot het leven terugkeerde (zie het art. *Tammuz* in de *Westminster Dictionary of the Bible)*. Ten tijde van zijn verondersteld sterven werden klaagzangen aangeheven, waarop hier kennelijk wordt gedoeld. Dit tijdstip accordeert niet met de datering van Ezechiëls visionaire ervaring (het bewenen van den Tammoez viel in Babylonië in den regel in de vierde maand, en Ezechiëls visioen wordt gedagtekend in de zesde maand, vs 1), maar we hebben er rekening mee te houden, dat in het visioen niet alles precies wordt weergegeven zoals het op dat tijdstip plaats vond.

15 Weer komt tot den profeet de vraag of hij het wel gezien heeft, nogmaals met de aanspraak בן־אדם (zie bij 2 : 1). Dit is de derde vorm van afgoderij waarvoor zijn aandacht wordt gevraagd. Maar ook dit is nog het einde niet: *gij zult nog meer gruwelen zien, groter dan deze*. Vgl. ook vs 6 en vs 13. Uit het מאלה leidt KRAETZSCHMAR af, dat גדלות ook in het voorafgaande comparatieve strekking moet hebben; doch ik ben juist omgekeerd van mening dat dit bewijst dat het adjectivum in het voorafgaande niet comparatief bedoeld is. Waarom wat nu nog volgt als erger dan het voorafgaande wordt aangeduid, zal bij de bespreking van vs 16 en 17 moeten worden onderzocht.

16 Ook dit vers begint weer, evenals vs 7 en vs 14, met ויבא, subject Jahwe. De topografische aanduiding is in dit geval nauwkeuriger dan in vs 7 en vs 14. Uitdrukkelijk wordt er bij gezegd dat het de חצר הפנימית, de binnenste voorhof, is waarheen de profeet thans wordt gebracht; en wat hij daar nu ziet speelt zich af bij den ingang (פתח acc. loci) van het eigenlijke tempelgebouw, dat hier היכל יהוה wordt genoemd, nog nader tussen האולם, *de voorhal* (vgl. 1 Kon. 6 : 3), en het altaar, het koperen altaar, dat zich in den binnensten voorhof bevond (zie bij vs 5). Daar stonden ongeveer (כ) vijf en twintig mannen. Volgens 2 Hebr. handschriften, den cod. Vaticanus der LXX en de Itala, moet het getal twintig worden gelezen (zo ook CORNILL en ROTHSTEIN in BH^2, benevens enkele commentatoren als HEINISCH, TROELSTRA en COOKE), maar het is niet waarschijnlijk dat dit de juiste lezing is. HITZIG en KEIL houden met kracht vast aan het getal vijf en twintig omdat zij menen dat hier de hoofden der 24 priesterklassen bedoeld zijn met den hogepriester aan de spits. Dan zitten zij echter met de partikel כ, die reeds volgens HENGSTENBERG het onmogelijk maakt aan deze te denken; zij trachten deze partikel dan aldus te verklaren, dat zij zou betekenen „eine Erscheinung wie". Het voorzichtigste is het getal 25 wel te handhaven, maar de כ op de gewone wijze bij een getal, als „ongeveer" te verstaan, zoals de meeste verklaarders doen, doch met prijsgeving van de gedachte aan priesters. De tekst geeft trouwens geen enkele

aanwijzing dat hier priesters zouden zijn bedoeld. Met name kan men dit niet afleiden uit de stelling dat de binnenste voorhof speciaal voor de priesters was bestemd; bij zulk een bevangen zijn in allerlei afgodische practijken als in dit hoofdstuk getekend wordt, zal men zich zeker niet angstvallig aan de reservering van dien voorhof voor de priesters gehouden hebben. Overigens vergelijke men echter ook een plaats als Jer. 36 : 10 waar de חצר העליון waarschijnlijk wel dezelfde is als de „binnenste voorhof". Daarmee vervalt ook de veronderstelling dat deze gruwel als erger wordt bestempeld dan de vorige omdat de priesters er bij betrokken zouden zijn (vgl. TROELSTRA).

Wat deden nu die mannen? Zij hadden, zo staat er uitdrukkelijk, hun rug naar het tempelgebouw gekeerd (letterlijk: hun achterzijde אחריהם), en hun aangezicht naar het Oosten, en zij bogen zich Oostwaarts neer voor de zon. Zij waren dus zon-aanbidders. De vorm משתחויתם moet op een schrijffout berusten: 15 Hebr. handschriften hebben ook משתחוים part. Hitpa. van שחה, en dit moet met CORNILL, TOY en BH, in weerwil van KÖNIG *Lehrgeb* I, blz. 566 vv., voor de juiste lezing worden gehouden. Hoewel het tweede קדמה in den cod. Vaticanus der LXX ontbreekt, en in feite wel overtollig is, is dit toch geen reden om het met CORNILL en ROTHSTEIN in BH[2] te schrappen. Vooral onder Manasse was de verering van de zon in zwang gekomen (zie 2 Kon. 21 : 5; 23 : 5 en met name 23 : 11); Josia had daaraan wel een einde gemaakt, maar zij was blijkbaar weer met kracht herleefd. Een bizonder ongunstig element is, dat de zon-aanbidders met den rug naar den tempel gekeerd staan, een duidelijk bewijs voor hun brutale verachting van Jahwe. En hierin mogen we dan wel een reden zien, waarom in vs 15 van grotere dan de voorafgaande gruwelen wordt gesproken. Zo dachten ook de Joodse rabbijnen (vgl. FISCH).

17 Opnieuw bereikt den profeet de vraag of hij het wel gezien heeft; wederom, evenals in vs 6, 12 en 15, met de aanspraak בן־אדם (zie daarover bij 2 : 1): de vierde vorm van afgoderij. Daaraan wordt echter nog een tweede vraag verbonden, eveneens beginnende met de vraagpartikel ה. De vorm נקל kan zowel 3 pers. mannel. enkelv. perf. Niph. zijn (GES-K § 67 *t*) als part. Niph. of adjectivum verbale (JOÜON *Gr* § 82 *m*) van het verb. קלל „klein of gering zijn"; verbonden met de praep. מן en een infinitivus, zoals hier, heeft het de betekenis „zu weinig sein zu . . .", „be a light thing to . . ." (KÖHLER): *was het voor het huis Juda nog niet genoeg de gruwelen te bedrijven die zij hier bedrijven?* Na een vraag dient כי om een consecutieven zin in te leiden (GES-K § 166 *b*; JOÜON *Gr* § 169 *e*); in dien consecutieven zin wordt nu aangewezen wat het huis Juda nog meer gedaan heeft: zij maken het hele land vol חמס. Het is enigszins dubieus wat hier daaronder te verstaan is. Gewoonlijk ziet het op sociale en economische vergrijpen tegenover medemensen, en verschillende verklaarders willen daaraan ook in dit geval denken (bv. KEIL, HEINISCH, TROELSTRA, NOORDTZIJ). Maar COOKE meent, dat Ezechiël het woord ook weleens gebruikt van vergrijpen rechtstreeks tegenover God. Nu zijn de plaatsen die hij daarvoor aanhaalt niet strikt bewijzend: in 7 : 23 doet חמס naast משפט דמים toch veeleer denken aan gewelddadig optreden jegens medemensen; in 12 : 19 kan het misschien een algemenen zin hebben, zodat het vergrijpen tegen God en mensen insluit, maar bewijsbaar is dit niet; alleen in 22 : 26 wijst het verb. חמס, gebruikt van de priesters ten opzichte van Gods wet, en

nevens חלל ten opzichte van Gods „heilige dingen", in de richting van vergrijpen rechtstreeks tegenover God. Toch is er alle reden hier met het oog op het verband aan zo iets te denken. De gehele perikoop gaat over afgodische praktijken, en de tegenstelling פה en הארץ laat zich alleen in dezer voege redelijk verklaren, dat het euvel niet alleen in Jeruzalem bedreven wordt, maar zich over het gehele land heeft verspreid; terwijl ten slotte wat aan het einde van het vers staat, hoe het ook verklaard zal moeten worden, eveneens wel op een ergerlijke religieuze afwijking betrekking heeft. Met KRAETZSCHMAR en COOKE versta ik hier dus onder חמס een brutaal zich overgeven aan afgoderij. Daarbij sluit zich dan voortreffelijk aan וישׁבו להכעיסני, dat weliswaar in den cod. Vatic. der LXX en de Itala ontbreekt, maar daarom nog niet naar CORNILL en ROTHSTEIN in BH² (met *frt*) geschrapt mag worden. TOY noemt het „a natural heightening of the picture". Het verb. שׁוב heeft hier den praegnanten zin van: „telkens weer doen". Jahwe moet een voortdurende en steeds herhaalde krenking ondervinden.

Wat nu verder nog volgt is onmogelijk met enige zekerheid te verklaren. זמורה is „rank" van een wijnstok. Zo in Num. 13 : 23 van de rank met één groten tros, die de verspieders afgesneden hadden. Maar wat betekent het dat zij die rank naar hun neus brengen? Nu is אפם een *tiqqoen sopherim*, een door de schriftgeleerden aangebrachte verbetering; in den oorspronkelijken tekst stond אפי, en tot deze lezing zullen wij wel moeten terugkeren. Maar daar volgt dan ook uit dat hier bedoeld wordt een handeling die tegenover Jahwe plaats vond, en het verband eist dat er iets mee wordt aangeduid dat ten opzichte van het voorafgaande nog een climax vormt, een buitengemene belediging van den waarachtigen, levenden God. Aan zo iets schijnt ook de LXX gedacht hebben: zij tekent de Israëlieten ὡς μυκτηρίζοντες „als (tegen Jahwe) den neus optrekkende", uiting van bitteren hoon en verachting. Volgens de traditionele Joodse interpretatie zou hier sprake zijn van een bepaalden obscenen ritus, en daarin zou ook de oorzaak te zoeken zijn van de tekstwijziging der *sopherim* (vgl. FISCH). Men heeft veelal gedacht aan een gebruik bij de Perzische zon-aanbidders om een bosje dadel-, granaatappel- en tamarisken-takjes voor neus en mond te houden ten einde het heilige niet door hun adem te verontreinigen. In dat geval zou men zich aan de lezing אפם moeten houden, en, afgedacht van nog andere bedenkingen, is het met BERTHOLET (HBAT) volstrekt onwaarschijnlijk te achten, dat een dergelijke geste hier als het toppunt der afgodische praktijken zou worden genoemd. HERRMANN vermoedt dat de hier bedoelde handeling iets te maken heeft met de houding die de zon-aanbidders volgens vs 16 aannemen. Feit is in elk geval dat het ons onmogelijk is te zeggen wat hier precies bedoeld wordt; wij kunnen alleen uit het verband opmaken dat te denken is, zoals COOKE zegt, aan „some peculiarly insulting act". En daarmee bereikt de reeks van „gruwelen" haar hoogtepunt, en wordt, naast wat we reeds bij vs 16 opmerkten, in verband ook met de verbreiding over het gehele land, gemotiveerd, waarom in vs 15 gewag werd gemaakt van gruwelen, groter dan de tevoren getekende.

18 Tot welke conclusie moet dit alles voeren? Tot geen andere dan dat Gods toorn zich onbarmhartig zal openbaren. De ו aan het begin van het vers is concluderend. גם dient om op het pronomen personale separatum vollen na-

druk te laten vallen: „die Beigesellung tritt hinter die Betonung zurück", „emphasizing prevails over associating" (KÖHLER). *Dus zal Ik handelen in grimmigheid.* Als zij handelen, zoals den profeet is getoond, dan zal God handelen, zoals in dit vers gezegd wordt. De LXX heeft er nog bij gevoegd αὐτοῖς, maar dit geeft nog geen grond om den tekst aan te vullen met להם (CORNILL, ROTHSTEIN in BH[2]) of met אתם (ROTHSTEIN in BH[2]). Voor לא תחום עיני zie men bij 5 : 11; eveneens voor ולא אחמל; vgl. ook 7 : 4, 9.

Het slot ontbreekt in de LXX en de Itala. CORNILL, BH en een deel der commentatoren houden het voor secundair. Het zou eigenlijk uit 9 : 1 ontstaan zijn. Maar men dient ook oog te hebben voor de andere mogelijkheid, dat de LXX de woorden juist ten gevolge van de overeenkomst met het begin van 9 : 1 heeft weggelaten. Ook bij hen die ze willen elimineren heerst blijkbaar geen al te grote zekerheid. TROELSTRA laat alleen באזני קול גדול weg, COOKE insgelijks, maar met toevoeging van וקראו. TOY gaat niet verder dan het oordeel: „perhaps expanded scribal repetition from following verse". Het zal wel het best zijn de woorden met NOORDTZIJ, SCHUMPP en AUVRAY te handhaven. De idee van een roepen tot God zonder gehoor te vinden treffen wij ook aan in Jes. 1 : 15; Jer. 11 : 11; 14 : 12; Zach. 7 : 13. Het is een roepen dat niet gepaard gaat met oprecht berouw, en daarom luistert God er niet naar.

vs **5—18** Den profeet worden nu achtereenvolgens verschillende vormen van afgoderij getoond, die alle binnen het tempelcomplex plaats vinden. Het zal wel niet de bedoeling van het visioen zijn, dat al deze afgodische praktijken op hetzelfde moment gelijktijdig in werkelijkheid werden uitgeoefend, maar zeker mag worden aangenomen dat het toch gaat om paganistische culten welke in die dagen in Jeruzalem (en zelfs in geheel Juda, zie vs 17) in zwang waren.

De eerste heeft dan betrekking op het „beeld van den naijver", waarvan reeds in vs 3 sprake was. Dat bekende afgodsbeeld was weer opgericht en had uit den aard der zaak zijn vereerders (vs 5 en 6).

De tweede is een verering van verschillende soorten van dieren (kruipende en andere grotere dieren), die in een donker vertrek met gebruikmaking van veel reukwerk plaats vond. Het was voor den profeet niet zo eenvoudig in dat vertrek door te dringen: hij moest daartoe door een gat in den muur heen breken (vs 7—13).

De derde is de dienst van den Babylonischen vegetatie-god Tammoez. Volgens het bij dezen dienst behorend gebruik zag Ezechiël vrouwen die bezig waren met klaagzangen het veronderstelde sterven van den god te bejammeren (vs 14 en 15).

De vierde is zon-aanbidding: de profeet zag een 25-tal mannen zich in Oostelijke richting neerbuigen voor de zon, waarbij op hoogst beledigende wijze hun ruggen naar Jahwe's tempel waren gekeerd (vs 16).

En alsof het nog niet erg genoeg was dat dit alles in Jeruzalem gebeurde, verneemt de profeet dat het hele land van dergelijke dingen vol is, en Jahwe onophoudelijk gekrenkt wordt. Waarbij voorts nog, in voor ons niet genoegzaam begrijpelijke bewoordingen, gewag wordt gemaakt van iets waarmee God een bizonder ernstige smaad werd aangedaan.

Dit alles moet er toe leiden dat God zonder sparen en zonder op het hulpgeroep acht te slaan, zijn geduchten toorn zal doen gevoelen.

HOOFDSTUK 9

vs 1—11 De profeet is getuige van de voltrekking van het gericht aan Jeruzalem

1 Van ויקרא is het subject nog steeds hetzelfde als in 8 : 5 vv. Dat het roepen geschiedt קול גדול is in overeenstemming met den vreselijken ernst van wat er gaat gebeuren. De inhoud van het roepen stelt de exegese voor enige niet zo gemakkelijke vragen. In de eerste plaats: hoe moet de vorm קרבו worden opgevat? hebben wij hier te doen met een 3 pers. meerv. perf. Qal, of met een imperativus Qal (met *qamez chatoef* naar GES-K § 46 d, JOÜON *Gr* § 48 *c*)? moeten wij misschien zelfs denken aan een imperativus Pi., met transitieve betekenis? Op zichzelf is grammatisch elk van deze drie mogelijkheden aanvaardbaar. Om tot een beslissing te komen zal eerst de tweede vraag in overweging moeten worden genomen: wat is de betekenis van פקדות? Het enkelvoud פקדה kan verschillende betekenissen hebben: het kan zowel zijn „ambt" of „taak" als „bezoeking", „straf" (zie KÖHLER). In verband daarmee zou men dan evengoed kunnen aannemen dat hier de straffen over de stad worden opgeroepen (AUVRAY: „approchez, fléaux de la ville") als dat bepaalde personen, die niet nader aangeduid zijn, bevel ontvangen die straffen over de stad te doen komen (VON ORELLI, HANS SCHMIDT, NOORDTZIJ); maar men zou ook, uitgaande van קרבו als perf. Qal, kunnen denken aan een verzekering, dat de straffen der stad in aantocht zijn (KRAETZSCHMAR, HEINISCH, TROELSTRA, ZIEGLER). Nu is echter opmerkelijk, dat פקדה in de betekenis van „bezoeking", „straf" overal elders alleen in het enkelvoud staat; wanneer het meervoud gebruikt wordt doet het dienst als abstractum pro concreto om dragers van een bepaald ambt aan te duiden, personen aan wie een bepaalde taak was toevertrouwd: bv. in 2 Kon. 11 : 18; Jer. 52 : 11, en ook in Ezechiël (44 : 11). Daarom is er wel reden het woord hier ook in persoonlijken zin op te vatten. Men zou dan het best kunnen denken aan personen, die opdracht hadden het oordeel over de stad ten uitvoer te leggen (KEIL, SKINNER, REDPATH, COOKE, SCHUMPP). Wie toch aan de betekenis van „straf" wil vasthouden, is dan geneigd, zoals BERTHOLET (HBAT) met de LXX het enkelvoud te lezen: „herbeigekommen ist die Heimsuchung der Stadt". Wanneer men echter bovendien rekening houdt met het feit, dat in vs 2 het optreden van een aantal mannen wordt getekend die blijkens vs 5 en 6 de opdracht ontvangen een slachting in de stad aan te richten, dan zal men bezwaarlijk aan de conclusie kunnen ontkomen, dat de oproep in ons vers tot deze mannen moet gericht zijn. Of men nu פקדות zou moeten vertalen als „Wachen der Stadt" (KEIL en SCHUMPP), en daarbij zou hebben te denken aan bepaalde engelen aan wie God de zorg voor de stad heeft toebetrouwd en die nu geroepen worden het rechtvaardig oordeel te voltrekken, dat kan uit het woord niet worden afgeleid, en ook de gehele context geeft geen aanleiding tot deze veronderstelling. Zelfs is het de vraag of men hier eigenlijk wel aan „engelen" heeft te denken. Het volgende vers spreekt van אנשים; in het visionaire beeld dat den profeet wordt

getoond zijn het dus mannen-figuren; maar deze mannen zijn פקדות, mannen met een bepaalde taak, en uit het vervolg blijkt, evenals reeds uit den oproep om te verschijnen met verderfbrengende wapenen in de hand, welke die taak is: nl. een meedogenloos gericht aan de stad te voltrekken. Men zal פקדות העיר dus het best aldus kunnen weergeven: *gij wier taak het is het oordeel over de stad ten uitvoer te leggen.*

De woorden ואיש כלי משחתו בידו behoren bij de opdracht; zij vormen een nominaal omstandigheidszinnetje (GES-K § 156 *c*) en wel een „proposition copulative" (JOÜON *Gr* § 159 *d*). Volgens CORNILL, ROTHSTEIN in BH² (met *prb*), en tal van commentatoren zou het niet oorspronkelijk zijn, maar per abuis uit vs 2 ook in vs 1 zijn overgenomen. Voor deze mening is geen reden (vgl. TOY). Integendeel het is alleszins natuurlijk dat dit element in de opdracht is opgenomen, terwijl daarop, bij de mededeling dat aan de opdracht is gehoor gegeven, in vs 2 nog eens weer de nadruk wordt gelegd, omdat het voor het gehele visioen bizonder belangrijk is. Ook de LXX heeft de woorden zowel in vs 1 als in vs 2 gelezen. Zelfs HANS SCHMIDT hanhaaft ze. Voor משחת, dat alleen hier voorkomt, geeft KÖHLER als betekenis op „Vernichtung", „destruction". Gewoonlijk wordt משחית gebruikt, dat volgens BDB dezelfde betekenis heeft. Het כלי משחת is dus een „wapen der vernietiging", een „vernietigend wapen".

2 Aan den oproep Gods wordt gehoor gegeven door zes mannen, die de profeet nu ziet aankomen (men lette op het tekenachtige והנה). Zij komen van den kant van de שער העליון. Men meent wel dat bij שער het bepalend lidwoord moet worden gelezen (zie BH), maar in 2 Kron. 23 : 20 wordt eveneens שער העליון gebezigd zonder ה art. Voor het ontbreken van het bepalend lidwoord in een dergelijk geval zie men GES-K § 126 *w*; vgl. ook DRI *Tenses* § 209. Welke is nu de bedoelde poort? Met het oog op wat er aan toegevoegd wordt: אשר מפנה צפונה denken de meeste uitleggers terecht aan dezelfde poort waarvan sprake was in 8 : 3. In strijd daarmee neemt SPRANK blz. 20 aan, dat de zuidelijke toegangspoort tot den tempelvoorhof bedoeld is. In 2 Kon. 15 : 35 en 2 Kron. 27 : 3 wordt gewag gemaakt van een „hoge poort" door koning Jotham van Juda gebouwd; het is niet onaannemelijk dat dit dezelfde poort is. En tevens zal die wel identiek zijn met de in Jer. 20 : 2 genoemde שער בנימן העליון (wel te onderscheiden van de eveneens naar Benjamin geheten stadspoort, Jer. 37 : 13; Zach. 14 : 10), zie C. H. CORNILL, *Das Buch Jeremia*, Leipzig 1905 ad locum (naar GRAF). Ten onrechte meent REDPATH, het onderscheid tussen de Benjamin-poort van den tempel en van de stad over het hoofd ziende, dat ook hier een poort van de s t a d bedoeld is, waardoor de „mannen" deze binnenkwamen; aangezien de profeet al wat hij aan afgodische praktijken in hfdst. 8 waarnam zich binnen het tempelcomplex zag afspelen, en er geen enkele aanwijzing is voor een verandering van het visionaire schouwtoneel, moet hier wel aan een poort op het tempelterrein gedacht worden. Het part. Hoph. מפנה, dat alleen hier voorkomt, geeft BH aanleiding om een andere lezing voor te stellen; ook COOKE zegt „probably the מ was written by mistake". Maar daarvoor is geen grond; KÖHLER geeft als betekenis op „gewendet sein", „be turned"; vertaal: *die naar het Noorden was gekeerd.* Veelal ziet men in deze aanduiding een zinspeling op de voorstelling dat jammer en ongeluk steeds uit het Noorden kwamen, of althans op het feit dat de aan-

vallende Chaldeeën uit het Noorden zouden komen; maar het verstandigste is m. i. wat COOKE zegt: „perhaps a threatening hint is not intended".

ואיש כלי מפצו בידו, vgl. vs 1. In plaats van כלי משחתו wordt hier een andere benaming gebruikt. מפץ is evenzeer een ἅπαξ als משחת; het betekent „Zerstörung", „shattering" (KÖHLER), van het verb. נפץ „verpletteren". Voor verschillende verklaarders is deze benaming een reden om aan een „knots" (HANS SCHMIDT, TROELSTRA, NOORDTZIJ, COOKE) of aan een „strijdhamer" (VON ORELLI) te denken; de LXX heeft πέλυξ „bijl". De termen hier en in vs 1 gebruikt dragen echter een te algemeen karakter om er een bepaald wapen mee aangeduid te achten (zo terecht REDPATH).

Te midden van de genoemde zes mannen ziet de profeet nog een zevende, die zich van de overigen geheel en al onderscheidt: hij is לבש בדים, vgl. ook Dan. 10 : 5; 12 : 6, 7. Volgens KÖHLER is בדים in de betekenis „linnen kleding" meervoud van hetzelfde woord בד dat „Teil, Stück", „part, portion" betekent (van בדד „trennen", „part"); het zou slechts een speciale nuance daarvan zijn: „Lappen", „piece of cloth", en gewoonlijk door „linnen" worden vertaald. BDB echter denkt aan een afzonderlijk woord בד, van onbekende afleiding, met de betekenis „white linen". Het wordt in ieder geval onderscheidene malen van „linnen kleding" gebruikt: de hogepriester moest op den Groten Verzoendag geheel in בד gekleed zijn (Lev. 16 : 4), de jonge Samuel droeg een אפוד בד (1 Sam. 2 : 18), de priesters van Nob worden aangeduid als נשא אפוד בד (1 Sam. 22 : 18), David droeg bij het overbrengen van de ark naar Sion eveneens een אפוד בד (2 Sam. 6 : 14). Terwijl de zes anderen wapens dragen, is hij voorzien van een קסת הספר במתנו (een nominale omstandigheidszin, GES-K § 156 *c*, JOÜON *Gr* § 159 *d*). Het woord קסת treffen we alleen in dit hoofdstuk aan, het schijnt wel aan het Egyptisch ontleend te zijn: *gst*, en betekent „Schreibzeug", „writing-case" (KÖHLER).

Het gehele gezelschap koos zijn standplaats naast (אצל) het „koperen altaar". Dit is hetzelfde altaar waarvan sprake is in 8 : 16, het brandofferaltaar dat Salomo had laten vervaardigen. Volgens HERRMANN en COOKE zou echter in 8 : 16 het altaar van koning Achaz (2 Kon. 16 : 10, 11) bedoeld zijn, maar dit is niet aannemelijk. De profeet die bij zijn visionaire verplaatsing naar Jeruzalem aanvankelijk bij den ingang der Noordelijke poort van den binnensten tempelhof was neergezet en vandaar een blik had kunnen slaan op het סמל הקנאה, was daarop binnen in die poort gebracht, waarbij hij gelegenheid had gekregen een staal van de in Israël in zwang gekomen dierenverering te zien, om vervolgens naar de binnenzijde van de Noordpoort van den buitensten voorhof te worden geleid waar hij vrouwen den Tammoez had zien bewenen, en was ten slotte weer naar den ingang van het eigenlijke tempelgebouw gevoerd, waar hij tussen de voorhal en het altaar de zon-aanbidders had kunnen gadeslaan. Daar bevond hij zich (in visionairen toestand) nog toen de zeven mannen naast dat altaar plaats namen. Omdat wij met een visioen te doen hebben is het onnodig ons bezig te houden met de vraag of en in hoeverre de keuze van deze plaats verband hield met de aanwezigheid der zon-aanbidders: het beeld van deze kan geheel uit het gezichtsveld van den profeet verdwenen zijn toen hij het nieuwe beeld van de door God opgeroepen פקדות העיר aanschouwde.

Vele exegeten zijn van oordeel dat de zeven mannen voor engelen moeten worden gehouden. De Talmudische exegese identificeert zelfs den man in de linnen kleding met den engel Gabriël, zie trakt. *Sabbath* 55a en *Joma* 77a. BERTHOLET (KHC) zegt: „Natürlich sind es Engel". Maar zo natuurlijk is dat helemaal niet. Reeds bij vs 1 merkten we op dat er sprake is van אנשים; en nu is het wel waar dat in het O. T. soms engelen in de gedaante van mannen zich vertonen, zie bv. Gen. 18 : 22 vergeleken met 19 : 1, maar daaruit volgt nog niet dat het ook hier het geval moet zijn: er is geen enkele andere aanduiding die ons grond geeft aan engelen te denken. Ook het feit dat in Daniël de figuur die in 10 : 5 לבש בדים optreedt, blijkens het vervolg kennelijk een engel is, bewijst niet dat het ook hier zo moet zijn. In het visionaire beeld dat den profeet getoond wordt ziet hij eenvoudig mannenfiguren optreden, en wij hebben geen enkele reden om daarop een andere qualificatie toe te passen. Terecht trok daarom ook KLIEFOTH in twijfel dat hier van engelen sprake zou zijn. VAN DEN BORN ziet er wel „bovenaardse wezens" in, maar „nog geen engelen".

3 Voor de כבוד אלהי ישראל zie men bij 8 : 4. Het perf. Niph. נעלה zal, omdat het subject vooropgeplaatst is, wel als een plusquamperfectum moeten worden vertaald (naar KRAETZSCHMAR); de Niph. is zeker reflexief te verstaan. KRAETZSCHMAR voegt er ter verduidelijking tussen haakjes aan toe „inzwischen": onderwijl de in vs 2 genoemde mannen weder kwamen en zich naast het altaar opstelden. Een moeilijkheid levert הכרוב op. Wat is hieronder te verstaan? D. H. MÜLLER blz. 25—27 denkt, in overeenstemming met de oude Joodse exegese, evenals ook de patres, aan de cherubs boven het verzoendeksel der ark; hij wordt daarin nagevolgd door KRAETZSCHMAR en begrijpelijkerwijze ook door FISCH. Maar met het oog op 8 : 4 en vooral ook om hfdst. 10 moet hier bedoeld zijn het geheel der verschijning dat in 1 : 4—26 wordt getekend. Maar dan blijven er toch nog enkele vragen te beantwoorden. In de eerste plaats: waarom staat er het enkelvoud? Een vraag die trouwens bij de opvatting dat de cherubs boven de ark bedoeld zijn eveneens moet gedaan worden. De eigenaardige verklaring in het Talmoed-traktaat *Rosj Hasjana* 31a, dat Jahwe eerst van het verzoendeksel op den enen cherub en van dezen op den anderen cherub zou zijn overgegaan, kan geen oplossing bieden. TOY en BH willen het meervoud הכרובים lezen, maar dit is niet verantwoord al leest de LXX ἀπὸ τῶν χερουβίμ. Het enkelvoud zal waarschijnlijk het best verklaard kunnen worden naar analogie van het enkelvoud החיה in 1 : 20 (zie aldaar): de profeet ziet het visionaire complex als één geheel. Zo eveneens in 10 : 4. Een tweede vraag is deze: als hier dat complex bedoeld wordt, waarom wordt dan de naam כרוב gebruikt, terwijl eerst in 10 : 20 wordt medegedeeld dat de profeet tot het inzicht kwam dat de door hem aanschouwde חיות cherubs waren? Daar ook in hfdst. 10 voortdurend de naam כרוב wordt gebruikt, zal de vraag wel aldus te beantwoorden zijn, dat de profeet, die eerst bij deze hernieuwde aanschouwing van het reeds bij zijn roeping door hem waargenomen visionaire beeld tot dat inzicht komt, bij de beschrijving hier per anticipationem de naam כרוב bezigt (vgl. ook VON ORELLI). Uit de onderscheiding die tussen כבוד en כרוב gemaakt wordt blijkt dat wij het eerste thans in meer praegnanten zin hebben te verstaan, nl. als de eigenlijke „verschijning"

Gods, terwijl met het tweede het gehele verdere complex van het visionaire beeld wordt aangeduid waarboven deze „verschijning" troonde. Zij had zich dan begeven naar de מפתן הבית. Onder הבית is vanzelfsprekend het eigenlijke tempelgebouw te verstaan; מפתן wordt algemeen gehouden voor „drempel" (zie BDB), maar KÖHLER geeft, in navolging van GILLIS GERLEMAN, *Zephanja*, Lund 1942, blz. 9, daarvoor de betekenis „Podium f. d. Gottesbild", „podium of idol". De opvatting van KÖHLER kan echter reeds hierom niet juist zijn, wijl de tempel van Jahwe geen beeld bevatte; en we zullen ons dus aan de betekenis „drempel" moeten houden. Vandaar nu roept Jahwe den man in linnen kleding met het schrijfgereedschap aan zijn heup (zie bij vs 2) toe. Door sommigen wordt de gehele eerste helft van het vers, om de overeenkomst met 10 : 4, voor niet oorspronkelijk gehouden (zo bv. HERRMANN, COOKE, ZIEGLER). Maar daarvoor is geen genoegzame reden. De LXX steunt den MT; en we zullen dus moeten aanvaarden dat Ezechiël tweemaal gezien heeft dat de כבוד Gods zich van boven de cherubs verhief en zich naar den drempel van den tempel begaf. Hierbij dringt zich de vraag aan ons op, hoe het geweest moet zijn toen God den profeet over het tempelterrein rondleidde (8 : 7, 14, 16); moeten wij ons denken dat toen de gehele „verschijning" met hem medeging, of zou alleen de כבוד Gods in engeren zin hem van het ene punt naar het andere gebracht hebben, terwijl het cherub-complex achterbleef? De tekst biedt ons geen mogelijkheid hierop een antwoord te geven; daar wij echter met een louter visionaire ervaring te doen hebben, is het ook mogelijk dat het „Hij bracht" in 8 : 7, 14, 16 niet meer wil zeggen dan dat Jahwe den profeet telkens wisselende beelden deed aanschouwen.

4 Jahwe (deze naam Gods, die in de LXX en de Itala ontbreekt, en zeker ontbeerd zou kunnen worden, is toch niet met CORNILL, TOY en BH te schrappen) geeft nu den door Hem geroepen man in linnen kleding de opdracht midden door de stad (בתוך העיר is in de LXX niet weergegeven; CORNILL en TOY menen dat het volgende בתוך ירשלם als glosse moet worden geëlimineerd, echter zonder deugdelijken grond), midden door Jeruzalem, te trekken en een teken aan te brengen op de voorhoofden der mannen die leed dragen over de daar bedreven gruwelen (תועבות, zie bij 5 : 9; in verband met hfdst. 8 is hier zeker aan cultische gruwelen te denken). תו, de laatste letter van het Hebr. alphabet, beduidt oorspronkelijk „Kennzeichen", „mark" (KÖHLER); en het verb. תוה, waarvan de Hiph. alleen hier voorkomt (en de Pi. in 1 Sam. 21 : 14), is daarvan een denominativum met de betekenis: een תו, een kenteken, maken (zie eveneens KÖHLER). De beide participia Niph. van de synonieme en in klank overeenkomende verba אנח en אנק kunnen het best vertaald worden: *die zuchten en kermen*. Hieruit blijkt dat er toch nog wel enkelen in de stad aanwezig worden verondersteld die aan de afgodische praktijken niet hebben meegedaan. Het teken dient om hen van de grote, schuldige massa te onderscheiden en hen voor het dreigend gericht te beveiligen, zie vs 6.

5 Ook tot de overige zes mannen (לאלה) komt, voor den profeet hoorbaar (באזני *te mijnen aanhoren*), een Goddelijk bevel: zij moeten eveneens door de stad trekken, achter den eerst toegesprokene aan, en er met hun dood en verderf brengende wapens op los slaan: והכו zonder object, dus zo algemeen mogelijk. In plaats van על, dat hier geen zin geeft, moet met het Qoré de jussieve

negatie אל gelezen worden, evenals vóór תחמלו. Over תחוס עינכם (zoals volgens het Qoré en naar vele Hebr. handschriften te lezen is) zie men bij 5 : 11, en eveneens over תחמלו: zij moeten hun vreselijke taak zonder erbarming ten uitvoer leggen.

6 Dat moeten zij ook doen zonder aanzien des persoons. Het object van het verb. תהרגו staat voorop, om daarop den vollen nadruk te laten vallen. Verschillende groepen worden genoemd, de substantiva in den singularis זקן בחור enz. dienen om g r o e p e n te karakteriseren (zie JOÜON *Gr* § 135 *c*). Er is geen enkele reden om een der groepen voor overtollig te houden (bv. בתולה, CORNILL, of זקן, TOY); het oneven getal kan daarvoor zeker niet als argument dienen, daar Ezechiël in dergelijke opeenstapelingen meermalen van oneven getallen gebruik maakt, evenals hier van vijf in 16 : 39 en 27 : 23, van drie in 5 : 15; 16 : 12, 19, 49. De toevoeging למשחית bij het verb. תהרגו heeft ten doel de grondigheid en volledigheid van het aan te richten bloedbad te accentueren. Doch voor hen, die het merkteken (התו) dragen, wordt een uitzondering gemaakt; daarvan mogen zij er niet één aanraken.

Verder zegt Jahwe nog dat zij bij zijn heiligdom, bij den tempel, een begin moeten maken. Dáár bevinden zij zich; zij moeten dus in hun onmiddellijke omgeving met hun bloedige taak aanvangen; dáár is ook, zoals uit hfdst. 8 blijkt, zo schromelijk gezondigd, en daar vallen dus de eerste slagen. Aan dat Goddelijk bevel geven zij aanstonds gehoor: de eerste slachtoffers zijn de mannen die zich vóór den tempel (הבית) bevinden. Deze worden aangeduid als האנשים הזקנים, een uitdrukking die verschillend verklaard wordt. De meesten denken aan de vijf en twintig zon-aanbidders van 8 : 16, en verstaan הזקנים als terminus technicus: „de oudsten". Maar in 8 : 16 worden zij zo niet gequalificeerd; wel wordt deze qualificatie gebruikt van de zeventig vereerders van dieren in 8 : 11, en HENGSTENBERG, REDPATH en FISCH menen dat deze bedoeld zijn. CORNILL en BERTHOLET, alsmede TROELSTRA houden הזקנים daarom voor een glosse; KRAETZSCHMAR echter ziet er een van de „Einzelheiten" in, die Ezechiël, zoals wel meer in de beschrijving van zijn visioenen, „hinterher bringt". Er is echter ook een andere mogelijkheid, welke door HITZIG en KEIL is naar voren gebracht, dat men het woord hier niet in zijn technischen zin, maar in de gewone betekenis van „oud" heeft op te vatten; en de combinatie האנישים הזקנים schijnt mij het natuurlijkst als die van een substantief met qualitatief adjectief te verstaan. Zo vertaalt dan ook AUVRAY eenvoudig „les vieillards". Dit zal mogelijk wel samenhangen met het feit dat in het begin van het vers זקן vooropstaat. En wij behoeven dan niet te denken aan een bepaalde groep die in hfdst. 8 is genoemd: in de wisseling van beelden die aan Ezechiëls geestelijk oog voorbijtrekken is het nu een groep bejaarde mannen die naar den tempel zijn gekomen en daar het eerst door het oordeel getroffen worden.

7 ויאמר אליהם: God spreekt tot de zes mannen die bezig zijn met de uitvoering van zijn in vs 5 en 6 gegeven bevel. Hierin ligt enige moeilijkheid. HITZIG gaf deze verklaring, dat zij in hun „Diensteifer" al begonnen waren eer nog Jahwe uitgesproken was. Anderen, zoals KRAETZSCHMAR en HERRMANN, schrijven vs 7 toe aan een parallelrecensie, of houden, zoals BERTHOLET (HBAT), de slotmededeling van vs 6 met de eerste twee woorden van vs 7 voor een

mogelijken „Zusatz". Maar een diepgaand probleem moeten we hier niet zoeken. Het is in een dergelijk visioen allerminst onverklaarbaar dat de profeet eerst een Goddelijk bevel hoort geven, en dan reeds onmiddellijk een begin van uitvoering aanschouwt, om vervolgens nog een nadere verduidelijking van het bevel te horen.

Onder הבית zal men hier, evenals in vs 6 en ook in vs 3, het eigenlijke tempelgebouw moeten verstaan. Dit impliceert echter niet dat de uitvoerders van het Goddelijk vonnis dat gebouw moeten binnengaan (al zou dit niet onmogelijk wezen), maar in het feit dat de voorhoven met gedoden gevuld worden ligt reeds de verontreiniging van den tempel. Men kan dus het gezegde het best aldus verstaan: gaat uw gang met het bloedbad binnen de voorhoven van den tempel, laat u niet weerhouden door vrees voor de verontreiniging die daardoor den tempel treft: Ik Jahwe zelf beveel u: verontreinigt den tempel (die immers toch al door de gepleegde afgodische praktijken verontreinigd is). De LXX heeft τὰς ὁδοὺς, en CORNILL en TOY willen daarom in plaats van החצרות lezen החוצות; terecht houdt zich evenwel BH aan den MT.

De slotwoorden bieden zoals ze in den MT staan een moeilijkheid: men heeft dan twee perfecta met ו copulativum na den imperativus צאו. Men zou die moeten vertalen, zoals verschillende exegeten doen: „gaat naar buiten; en zij gingen naar buiten en sloegen neer in de stad" (KEIL, VON ORELLI, NOORDTZIJ, SCHUMPP, AUVRAY). Indien dit de bedoeling was zou men echter veeleer na den imperativus een tweetal imperfecta consecutiva verwachten, zoals dan ook CORNILL den tekst met enige uitbreiding emendeert: צאו והכו ויצאו ויכו בעיר „Ziehet aus und schlaget! Und sie zogen aus und schlugen in der Stadt." Het schijnt intussen veel aanbevelenswaardiger aan louter imperativi te denken, waarbij men dan steun vindt in de Pesj. en ook enigszins in het ἐκπορευόμενοι καὶ κόπτετε der LXX. Mogelijk zal men dan ויצאו als dittografie kunnen uitschakelen (naar TOY, BH en onderscheidene commentatoren, als KRAETZSCHMAR, HEINISCH, TROELSTRA, COOKE, ZIEGLER). Wil men dit niet, dan zal men den vorm toch in een imperativus moeten veranderen. En in elk geval zal men bij והכו de vocalisatie moeten wijzigen en lezen וְהַכּוּ. *Gaat heen,* zo heet het, in aansluiting bij vs 6, *en richt een slachting aan in de stad* (het verb. ook hier absolute, zonder object).

8 De vorm נאשאר is zeer ongewoon. Volgens KÖNIG *Lehrgeb* I, 266, is het een forma mixta, en in den regel neemt men een corruptie van den tekst aan. CORNILL wil den gehelen vorm met het daarop volgende pronomen personale separatum אני schrappen, mede op grond van het ontbreken in de LXX; TOY leest, met omzetting van de woorden, ואני נשאר; BH laat de keus tussen ואשאר (dat ook sommige Hebr. handschriften hebben) en ונשאר (een Qoré der Orientalen, dat eveneens in sommige handschriften gevonden wordt). Maar in JQR XLII (1951—52) betoogt EDWARD J. YOUNG (blz. 319 vv.) dat we hier inderdaad met een forma mixta te doen hebben, die haar analogie vindt in het Akkadisch. In de Amarna-tabletten wijst hij voorbeelden aan van gevallen waarin één verbaalvorm de praefixa van den 1en pers. sing. en plur. tezamen vertoont. Hetzelfde zou ook hier het geval zijn en we zouden dus niet met een corruptie van den tekst maar met een „survival" van een „Canaanism" te doen hebben. Ook zakelijk is er geen moeilijkheid: de profeet wil zeggen dat

hij, na getuige te zijn geweest van het bloedbad in den voorhof van den tempel, de executeurs van het Goddelijk gericht op hun verderen tocht (in visioen) niet is gevolgd, maar ter plaatse is achtergebleven. En toen heeft hij zich, onder den diepen indruk van wat hij gezien had en van wat hij vernomen had dat er nog gebeuren ging, voorovergeworpen met het gelaat ter aarde en het voor zijn God uitgeschreeuwd: zal nu met de verdelging van Jeruzalem het laatste overblijfsel van Israël te gronde gaan? De cohortatieve vorm ואפלה staat hier zonder bizondere betekenis, alleen *euphoniae causa* (vgl. GES-K § 108 *g*); er is geen reden met BH ואפל te lezen. Weglating van אדני naar den codex Vaticanus der LXX en de Itala bij CORNILL en BH is evenmin gemotiveerd; men zie bij 2 : 4. Hoewel Jahwe den profeet hard gemaakt heeft tegenover zijn weerspannige volksgenoten (3 : 8, 9), gaat hem de algehele ondergang van Israël toch zozeer ter harte dat hij niet kan nalaten een voorbede te uiten, evenals andere profeten: Amos (7 : 1—6), Jeremia (7 : 16; 11 : 14; 14 : 11).

9 Het Goddelijk antwoord op deze voorbede is volstrekt afwijzend: de zonde is te groot dan dat Hij nog enige ontferming zou bewijzen. Opvallend is hier de combinatie בית־ישׂראל ויהודה, daar Ezechiël meestal בית־ישׂראל gebruikt als aanduiding van het gehele volk (zie bv. 3 : 1, 4 vv., 17; 4 : 3). Enkelen (KRAETZSCHMAR, HERRMANN, BERTHOLET HBAT en BEWER in BH[3]) achten het daarom mogelijk dat ויהודה een later toevoegsel is; maar als men in het oog houdt hoe in 4 : 4, 5 בית־ישׂראל in den engeren zin van het Tienstammenrijk gebruikt wordt, en daarnaast in 4 : 6 afzonderlijk van בית־יהודה sprake is, dan behoeft men het niet al te vreemd te vinden wanneer hier samenvattend van בית־ישׂראל ויהודה gehandeld wordt. Het gehele volk is zo schuldig, dat er geen pardon voor is: dat heeft het בית־ישׂראל reeds ondervonden, en het בית־יהודה heeft niets beters te wachten. De grootte van de schuld wordt geaccentueerd door aan het adjectivum גדול toe te voegen במאד מאד *uitermate groot;* vgl. bv. ook Gen. 17 : 2. Het land is vol דמים; deze pluralis duidt hier aan: bloedige daden; en de stad is vol מטה; dit is een ἅπαξ, met de betekenis „Beugung (des Rechts)", „crookedness (of law)", aldus KÖHLER. Dit ergerlijk optreden vindt zijn oorzaak hierin (כי) dat zij denken (aldus is אמרו te verstaan): Jahwe heeft het land verlaten en ziet toch niet wat er gebeurt (vgl. 8 : 12); de gedachte is hier: nu Jahwe zich blijkbaar om hen niet bekommert, behoeven zij zich om zijn wetten niet te bekommeren, en kunnen rustig hun gang gaan. **10** Daarom (de ו duidt aan de conclusie die uit het voorafgaande getrokken wordt), zegt God, zal Ik geen erbarming kennen; גם dient, evenals in 8 : 18, om op het pronomen personale separatum vollen nadruk te leggen. Voor de uitdrukkingen לא תחוס עיני en לא אחמל zie men bij 5 : 11. God zal hun een rechtmatige vergelding schenken voor hun gedrag; de typerende zegswijze die hier gebezigd wordt vindt men ook in 1 Kon. 8 : 32 en de parallelplaats 2 Kron. 6 : 23; in Ezechiël wordt ze meermalen gebezigd (11 : 21; 16 : 43; 22 : 31). Men kan het perfectum נתתי beschouwen als een perfectum propheticum, of het verstaan als een praesens ter aanduiding van wat bezig is te geschieden (GES-K § 106 *i*, JOÜON *Gr* § 112 *f*), in beide gevallen te vertalen: *hun wandel doe Ik op hun eigen hoofd neerkomen.*

11 En zie — op eenmaal verandert weer het visionaire beeld — de man in linnen kleding komt rapport uitbrengen (מֵשִׁיב דבר), dat hij de hem verstrekte opdracht heeft ten uitvoer gelegd. Het Ketib כאשׁר is te verkiezen boven het Qoré ככל אשׁר (vgl. ook BH). Geen mededeling wordt gedaan over het getal van hen die het merkteken hadden ontvangen. HERBERT HAAG blz. 81 meent dat het er „verschwindend wenige" geweest moeten zijn, met een beroep op vs 8. Maar het daar gebruikte ונאשׁאר אני bedoelt geen tegenstelling met de gedoden, doch met de gewapende mannen die de stad intrekken. Toch zullen zij die aan den dienst van Jahwe getrouw gebleven zijn wel geen groot getal gevormd hebben, blijkens de gehele strekking van Ezechiëls profetie.

vs **1—11** Ten gevolge van een Goddelijken oproep tot hen „die aan de stad de straf voltrekken moeten" ziet de profeet een zestal mannen naderen, met vernietigende wapenen toegerust, terwijl zich in hun midden er nog een bevindt die in linnen kleding gehuld is, en van schrijfgereedschap is voorzien. Deze nemen plaats naast het koperen altaar.

Inmiddels had zich de „heerlijkheid" Gods van den troon waarop zij rustte (vgl. hfdst. 1) opgeheven en zich begeven naar den drempel van den tempel. Vandaar wordt nu de man in linnen kleding geroepen, en hij ontvangt het bevel door Jeruzalem te trekken en een teken aan te brengen op de voorhoofden van hen die leed dragen over de in de stad bedreven gruwelen der afgoderij en die dus aan den dienst van Jahwe trouw gebleven zijn. De andere zes krijgen opdracht hem achterna te gaan en zonder mededogen, zonder onderscheid te maken naar leeftijd of sekse, alles neer te slaan wat het teken niet draagt. Bij den tempel moeten zij maar een begin maken, en zij slaan dan ook de oude mannen die zich daar bevinden neer. Zo wordt het heiligdom ontheiligd doordat de voorhoven met gedoden gevuld worden. En verder moeten ze de stad ingaan en daar hun trieste taak voortzetten.

Ezechiël volgt hen niet, hij blijft achter en werpt zich als smekeling op zijn aangezicht neer met den kreet: Ach, Here HEERE, gaat gij nu door de uitstorting van uw gramschap over Jeruzalem ook het laatste overblijfsel van Israël verdelgen? Het antwoord luidt volstrekt afwijzend: de zonde zowel van Israël als van Juda is zo uitermate groot, dat er van enige deernis van Gods zijde geen sprake kan zijn: wat ze gedaan hebben doet Hij nu op hun eigen hoofd neerkomen.

Dit gedeelte besluit met de mededeling dat de man in linnen kleding komt rapporteren dat hij de hem gegeven opdracht heeft volvoerd.

HOOFDSTUK 10

vs 1—22 Gloeiende kolen over de stad

1 ואראה והנה: in het visioen treedt nu weer een ander beeld voor het oog van den profeet. De praep. אל staat hier, evenals meermalen bij Ezechiël, in gelijken zin als על. Men zie bijvoorbeeld 7 : 12, 14, en wat bij 3 : 15 over

het gebruik der beide praeposities bij Ezechiël is opgemerkt. Er is geen reden met Toy en BH te lezen על, of met Cornill (onder invloed van de LXX met haar ἐπάνω) ממעל ל״. Met הרקיע wordt teruggewezen naar 1 : 22; in plaats van het daar gebruikte החיה staat hier הכרבים; over de vraag hoe het komt dat hier reeds van כרבים sprake is, terwijl de profeet zelf eerst in 10 : 20 mededeelt tot het inzicht gekomen te zijn dat de חיות „cherubs" waren, zie men bij 9 : 3. De nadere beschrijving van wat de profeet op dat „gewelf" zag, stemt overeen met het begin van 1 : 26, zie aldaar. Hier staat alleen כאבן ספיר, daar, nog sterker het moeilijk definieerbare accentuerende: כמראה אבן־ס״. Omgekeerd staat daar alleen דמות כסא, hier daarentegen כמראה דמות כסא: *iets wat er uitzag als de vorm van een troon.* In de LXX is כמראה niet weergegeven; dit is echter geen reden het met Cornill en Rothstein in BH[2] weg te laten. Verder wordt er hier nog aan toegevoegd wat in 1 : 26 niet staat: נראה עליהם. Ook נראה wordt in de LXX niet vertaald; weer een reden voor Cornill en Rothstein in BH[2] om het te schrappen, maar nogmaals ten onrechte. De woorden zijn appositie bij כמראה דמות כסא, waarbij עליהם betrekking moet hebben op הכרבים. Er is geen reden met Cornill עליו te lezen. De vertaling luide: *dat zich boven hen vertoonde.* Keil heeft een heel andere opvatting; hij ziet in נראה עליהם een zelfstandig zinnetje, waarvan Jahwe het subject is: „Hij verscheen daarboven." Ten gunste van deze opvatting zou zeker kunnen pleiten dat Jahwe volgens 9 : 3 zijn troon boven de cherubs had verlaten om zich naar den drempel van den tempel te begeven, en dat Hij volgens vs 4 opnieuw hetzelfde doet, waaruit moet volgen dat Hij intussen zijn troon weder had ingenomen. Dit zou dan in ons vers indirect of implicite te kennen gegeven worden. Maar indien dit de bedoeling van נראה עליהם ware, zou het toch allicht iets anders zijn uitgedrukt, op zijn minst althans wel door toevoeging van het subj. יהוה. Overigens moet wel met Troelstra uit het vermelden van den troon worden geconcludeerd dat de heerlijkheid van Jahwe haar plaats daarop weer ingenomen heeft.

Een moeilijkheid ligt in het feit dat vs 1 den samenhang tussen 9 : 11 en 10 : 2 schijnt te storen. Het wordt dan ook door Cornill en Toy met vele anderen als een secundair bestanddeel aangemerkt. Maar wij moeten terdege in het oog houden dat wij met een visioen te doen hebben, en dat wij een verkeerden maatstaf aanleggen wanneer wij aan het ontbreken van regelmaat en logische orde een grond voor literaire kritiek ontlenen. De profeet tracht een zo getrouw mogelijke weergave te bieden van de onderscheidene beelden die zich aan zijn innerlijk oog hebben voorgedaan. Bovendien is het de vraag of er tussen wat in 9 : 11 en 10 : 2 wordt gezegd wel een nauwe samenhang bestaat. In beide verzen speelt de man in linnen kleding een rol, maar er is geen gegeven dat ons dwingt aan te nemen, dat het rapport omtrent de volbrachte taak van 9 : 11 onmiddellijk zou zijn gevolgd door een tweede (en nu zo volkomen andersoortige!) opdracht. Wij hebben den tekst te aanvaarden, zoals deze zich ons aanbiedt, en dan blijkt, dat de profeet, na wat hij volgens hfdst. 9 heeft aanschouwd, op eenmaal een geheel nieuw beeld te zien krijgt. En in dit beeld ontwaart hij den Goddelijken troon, zoals hij dien reeds bij zijn roeping gezien heeft (1 : 26). Of hij de כבוד יהוה zag op dien troon, daarover laat hij zich niet uit, maar zoals we hierboven reeds opmerkten, lijkt het

niet onaannemelijk dat deze zich daarop bevond. De verzekering van COOKE „the throne is empty, and the attendant cherubim are waiting till Jahveh is ready to mount" is bezwaarlijk te aanvaarden.

2 ויאמר subj. is Jahwe. Dat Hij zijn stem doet vernemen van den in vs 1 vermelden troon wordt niet gezegd, maar is wel aannemelijk te achten (zie bij vs 1). De איש לבש הבדים is bekend uit het vorige hoofdstuk, zie bij 9 : 2. Het trekt de aandacht dat hier (en eveneens in de verzen 6 en 7) de mededeling omtrent de קסת הספר במתניו, die in hfdst. 9 telkens herhaald wordt (in de verzen 2, 3 en 11), ontbreekt. Dit is te verklaren uit de bizondere taak die hem in hfdst. 9 was opgedragen (zie vs 4), terwijl hij nu een heel andere werkzaamheid te verrichten krijgt. Het tweede ויאמר is door de LXX niet weergegeven; CORNILL, TOY en verschillende commentatoren laten het weg; BEWER in BH[3] zegt: *prb add*; KRAETZSCHMAR wil het wijzigen in לאמר. TOY kan wel gelijk hebben als hij spreekt van een „scribal repetition". בא: *ga naar binnen.* אל בינות ל״ „mitten zwischen ... hinein", „in between" (KÖHLER). גלגל „Rad", „wheel" (KÖHLER), hier coll.; KÖHLER spreekt van „Raderwerk", „wheelwork"; het eenvoudigste is te vertalen: *de wielen.* לכרוב: dit enkelvoud willen CORNILL, TOY, BH en vele anderen wijzigen in het meervoud (vgl. ook de LXX), maar dit is evenmin verantwoord als in 9 : 3; het enkelvoud berust op de visie van het complex als één geheel (zie bij 9 : 3). Deze vermelding van de „wielen onder de cherubs" herinnert aan 1 : 15 vv. Daar moet nu de man zijn beide holle handen (zie KÖHLER s.v. חפן) vullen met גחלי־אש (men zie daarover bij 1 : 13) van tussen de כרבים. In 1 : 13 lezen wij dat de חיות zelf met „vurige kolen" worden vergeleken; maar daar wordt verder ook gezegd dat tussen hen in een flikkerend vuur viel waar te nemen; daaruit moesten de גחלי־אש genomen worden: daarop ziet מבינות לכרבים. Dat hier nu weer het meervoud wordt gebruikt is zeer begrijpelijk: er wordt meer gedacht aan de afzonderlijke figuren waartussen het vuur gloeide. Die vurige kolen moet de man dan uitstrooien over de stad.

Voor de ogen van den profeet begon de in linnen geklede man de hem gegeven opdracht te vervullen: b e g o n, want er staat alleen maar ויבא, uitvoering van het bevel בא: hij ging naar binnen tussen de raderen onder de cherubs; meer wordt hier niet gezegd, nadere bizonderheden brengen nog vs 6 en 7. Dat de gloeiende kolen over de stad werden uitgestrooid vinden we verder in het geheel niet vermeld, in overeenstemming met de Hebreeuwse vertelwijze, die meermalen de uitvoering van een verstrekte opdracht niet verhaalt, maar als vanzelfsprekend veronderstelt (vgl. bv. Joz. 10 : 18—23, waar omtrent de uitvoering van een bevel van Jozua niets wordt gezegd, hoewel uit het verdere verloop duidelijk blijkt dat het uitgevoerd i s, zie mijn *The historical literature of the Old Testament*, in *The new Bible Commentary*, edited by FRANCIS DAVIDSON, ALAN M. STIBBS, ERNEST F. KEVAN, London 1953, blz. 37). Het vanzelfsprekende wordt hier bizonder geaccentueerd doordat het over een bevel Gods gaat.

3 De כרבים stonden aan de rechter- (d. i. naar Hebr. spraakgebruik de Zuid-) zijde van het eigenlijke tempelgebouw (הבית, evenals in 9 : 6) בבאו האיש. Als de tekst hier juist is overgeleverd, en we בבאו niet met CORNILL, TOY en BH moeten houden voor een schrijffout in plaats van בבוא, hebben we

te doen met een geval van „vorausnehmendes Pron. poss. und hinzutretende Apposition" (KÖNIG *Synt* § 284 a; vgl. ook GES-K § 131 *n* en JOÜON *Gr* § 146 *e*). Een dergelijke constructie is in het Aramees zeer gewoon. Volgens KÖNIG t. a. p. is echter האיש „wahrscheinlich nur altes Interpretament". In elk geval wordt hier de plaats aangeduid waar de כרבים stonden toen de man in linnen kleding zijn opdracht ging volvoeren. הענן de wolk, is „die irdische Hülle der göttlichen Doxa" (KEIL, vgl. ook SCHUMPP). Zie plaatsen als Ex. 16 : 10; 19 : 9, 16; 33 : 9; 40 : 34; Num. 9 : 15; 1 Kon. 8 : 10. Over החצר הפנימית zie men bij 8 : 3. Deze gehele „binnenste voorhof" werd door de „wolk" gevuld.

4 In de eerste helft van dit vers wordt een gelijksoortige mededeling gedaan als in 9 : 3 (zie aldaar). Hier is niet sprake van de כבוד אלהי ישׂראל, maar van de כבוד־יהוה; wat zakelijk hetzelfde is; ook wordt hier het impf. cons. Qal וירם gebruikt in plaats van het perf. Niph. נעלה met plusquamperf. betekenis; de bedoeling is hier dus: op dat ogenblik verhief zich de כבוד־יהוה. Ook hier wordt het enkelv. הכרוב gebezigd; voor de verklaring daarvan vergelijke men wat bij 9 : 3 gezegd is. Ten tweeden male zag derhalve de profeet hoe de heerlijkheid van Jahwe zich van het complex der cherubs losmaakte en op den drempel van den tempel postvatte. Men zie ook bij vs 1 en vs 2.

In de tweede helft wordt er nog aan toegevoegd, dat de wolk (zie bij het vorige vers) het tempelgebouw (הבית) vulde, en dat de voorhof vol was van den glans (נגהּ st. cstr.) der כבוד־יהוה. Volgens KRAETZSCHMAR is dit in tegenspraak met vs 3, en hoort het vers daarom in den context niet thuis. CORNILL heeft hetzelfde bezwaar, maar zoekt de oplossing in weglating van de woorden את הענן והחצר מלאה; de tekst zou dan alleen zeggen, dat het tempelgebouw vol was van den glans van Jahwe's heerlijkheid. Maar men ziet hier ten onrechte bezwaren: er is geen tegenstelling tussen „wolk" en ‚glans", de „glans" straalt door de „wolk" heen; en daarom is er ook geen conflict tussen vs 3 en vs 4. Doordat de כבוד־יהוה op den drempel postvat wordt het gehele tempelgebouw evenzeer als de voorhof met de wolk gevuld, en de uit de wolk stralende glans blijft den voorhof vullen.

5 Het geluid van de vleugels der כרובים drong door tot in den buitensten voorhof, en klonk daar als de stem van God, den Almachtige, wanneer Hij spreekt. Deze stem Gods is de donder (vgl. Ps. 29). Over אל־שׁדי zie men bij 1 : 24, waar eveneens sprake is van het geweldig geraas der vleugels van de חיות. Hoewel daar niets naders van gezegd wordt moet wel worden aangenomen dat het geluid werd veroorzaakt door beweging van de vleugels. COOKE denkt hier aan overdrijving bij een lateren bewerker die de vleugels geluid wilde laten maken zelfs terwijl de כרובים stilstonden. CORNILL houdt het vers eveneens voor een interpolatie omdat hij het met 1 : 24 in tegenspraak acht. Terecht heeft echter BERTHOLET in KHC opgemerkt, dat er geen strijd behoeft te bestaan met het עמדים van vs 3, als men denkt aan een „(einmaligen) Flügelschlag", waarmee het doen van Jahwe begeleid werd. Wat overigens de bedoeling van het geluid der vleugels moge geweest zijn, vermogen wij niet te bepalen. Er is even veel of even weinig reden om te denken aan „heilig ongeduld" (NOORDTZIJ) als aan een betoon van bijval (SCHUMPP). Het beste is daarom ons van het uitspreken van een mening te onthouden.

6 keert weer terug naar het bevel aan den man in linnen kleding (vs 2), en deelt nu met vs 7 enige nadere bizonderheden mee over de wijze van uitvoering. Het bevel zelf wordt daarbij in ietwat beknopter vorm weergegeven. Allereerst wordt hier dan gezegd dat de man, toen hij naar binnen was gegaan tussen de raderen, bleef staan bij het rad, waarlangs hij was naar binnen gegaan; dit is de bedoeling van האופן, met het bepalend lidwoord, vgl. GES-K § 126 *t*. Over אופן zie men bij 1 : 15.

7 vertelt dan verder, dat הכרוב (de cherub-figuur die bij dat rad zich bevond) de hand uitstak en wat van het vuur nam en hem dat in de handen legde, waarop hij weer naar buiten ging (om zijn opdracht verder te vervullen). Het feit dat dus de man in linnen kleding niet zelf het vuur uit het inwendige van het cherub-complex haalde, maar een der cherubs als tussenpersoon optrad om het hem te geven, schijnt al vroeg bezwaar te hebben ontmoet: althans in den codex Vaticanus der LXX ontbreekt הכרוב, en CORNILL, TOY, BH en onderscheidene commentatoren menen dan ook dat het geen deel uitmaakte van den oorspronkelijken tekst. Maar het vervolg van den Grieksen tekst (ook in den cod. Vaticanus) toont duidelijk dat הכרוב wel degelijk tot den originelen tekst moet behoren; anders hebben de woorden καὶ ἔλαβε καὶ ἔδωκεν εἰς τὰς χεῖρας τοῦ ἐνδεδυκότος τὴν στολὴν τὴν ἁγίαν geen subject, en geen zin. Nu kan men wel, zoals de genoemde geleerden doen, ook de originaliteit van deze woorden in twijfel trekken, maar dat zij zelfs in den Vaticanus staan die הכרוב weglaat, is een krachtig bewijs dat deze twijfel ongemotiveerd is. KRAETZSCHMAR roept daarom een conjecturale emendatie te hulp en leest וישׂא ויתן אל־חצן לבושׁו waardoor de man zelf subject wordt: hij nam het vuur en deed het „in den BAUSCH seines Gewandes"; een conjectuur die wel zeer vernuftig maar allerminst overtuigend is. Men behoeft zich ook niet al te zeer te verwonderen over enig verschil tussen de letter van de opdracht, en de wijze van uitvoering; men denke bv. aan de drievoudige opdracht aan Elia (1 Kon. 19 : 15, 16), waarvan de uitvoering grotendeels door Elisa is geschied (vgl. 2 Kon. 8 : 11—13), en nog niet eens rechtstreeks (vgl. 2 Kon. 9 : 1—6). En het verschil is hier waarlijk niet groot.

Uit de vermelding van de nadere bizonderheden in vs 6 en 7 blijkt dat VON ORELLI uit vs 5 ten onrechte afleidt dat Ezechiël zich naar den buitensten voorhof zou hebben teruggetrokken: daar zou hij die bizonderheden niet hebben kunnen waarnemen. נשׁמע dient alleen om een typering te geven van de kracht van het geluid.

8 geeft een toelichting op de handeling van den כרוב in het vorige vers. Er viel namelijk bij de cherubs zo iets als een menselijke hand waar te nemen onder hun vleugels. Over de uitdrukking תבנית יד zie men bij 8 : 3. Overigens vergelijke men ook 1 : 8. Zij die in vs 7 den כרוב elimineren zien zich genoodzaakt vs 8 eveneens als een secundair bestanddeel te beschouwen. Maar erkenning van de originaliteit van הכרוב brengt mee dat men ook ten aanzien van vs 8 geen twijfel behoeft te koesteren. Voor ויירא (impf. Niph.) heeft de codex Vaticanus der LXX εἶδον, en de Alexandrinus ἰδοὺ (vgl. ook de Arab. vert.); maar er is geen reden van den MT af te wijken; evenmin om naar de LXX in plaats van het enkelv. יד te lezen het meerv. ידי (zo BEWER in BH³).

9 In de verzen 9—14 deelt de profeet nog verschillende bizonderheden mee

betreffende de כרובים en de bij hen behorende „raderen"; bizonderheden die sterk overeenkomen met die welke in hfdst. 1 zijn vermeld. Zo herinnert vs 9 aan 1 : 15, 16*a*. Men zie aldaar.

10 Vgl. 1 : 16*b*.

11 De eerste helft stemt overeen met 1 : 17, en heeft betrekking op de raderen. In de tweede helft doet הראש de vraag rijzen, of we hier nog wel aan de raderen, en misschien niet aan de כרובים zelf te denken hebben. Volgens HENGSTENBERG, KEIL, VON ORELLI en HEINISCH is het eerste het geval, volgens TROELSTRA en FISCH het laatste. COOKE zegt terecht, dat beide mogelijk is, maar vindt dat vs 12 bij de tweede opvatting de beste aansluiting heeft. Ik zou er op willen wijzen dat in 1 : 9 van de חיות hetzelfde wordt gezegd als in 1 : 17 van de raderen, en dat er tussen beide een zeer nauwe samenhang is, vgl. 1 : 19—21. Een geleidelijk en onmerkbaar overglijden van de raderen op de כרובים is dus allerminst bevreemdend. De conjunctie כי die de tweede helft met de eerste verbindt, heeft hier haar oorspronkelijke demonstratieve kracht; men zou haar kunnen vertalen met *inderdaad,* of haar ook geheel onvertaald kunnen laten. De LXX heeft ἡ ἀρχὴ ἡ μία, en CORNILL wil daarom in plaats van אחריו lezen אחד (een parallelle zegswijze van 1 Sam. 13 : 17, 18), maar terecht zegt TOY hiervan: „less well". Ik vertaal: *waarheen het voorste deel* (van het gehele complex) *zich wendde, gingen zij er achteraan, zonder zich om te keren als zij gingen.*

12 Dat hier sprake is van de כרובים is duidelijk uit de vermelding van בשׂרם, ידיהם en כנפיהם, alsmede uit het afzonderlijk noemen van האופנים. Maar sommigen betwijfelen de juistheid van den MT. In de LXX is בשׂרם niet weergegeven, en op dien grond willen CORNILL, TOY en BH het schrappen. Echter ook כנפיהם, dat in de LXX niet ontbreekt, kan geen genade vinden in de ogen van TOY, en evenmin האופנים. Ook BERTHOLET had in KHC een sterk geëmendeerden tekst voorgesteld, geconformeerd aan 1 Kon. 17 : 33, 34. Er is ook geen reden met CORNILL en BEWER in BH³ in plaats van גביהם (naar 1 : 18) den vrouwelijken meervoudsvorm te lezen: גבותם. Hier wordt in het verband zeker op de „ruggen" der כרובים gedoeld. Vergelijking met 1 : 18*b* heeft er toe geleid aan een secundaire „exaggeration" te denken (COOKE), maar wij moeten er van uitgaan dat wij met werkelijk door den profeet aanschouwde visioenen te doen hebben, en dan is het zeer goed mogelijk, dat er tussen de overigens zo overeenkomstige beelden op enkele punten verschillen hebben bestaan. Met een dergelijk verschil zullen wij ook kennis maken in vs 14. Wij mogen derhalve aannemen, dat, terwijl Ezechiël in zijn roepingsvisioen alleen de „velgen" der raderen vol ogen zag, de figuren der כרובים door hem nu geheel met ogen bedekt werden waargenomen; heel hun lichaam (dit is de bedoeling van בשׂר), en dus zowel hun rug, als hun handen en hun vleugels; ook de raderen aanschouwde hij evenzeer als „vol ogen". Voor wat de betekenis hiervan betreft raadplege men wat bij 1 : 18*b* gezegd is.

De laatste twee woorden bieden nog een bizondere moeilijkheid. Het dubbele pronominaal-suffix לארבעתם אופניהם is zeer vreemd. De codex Vaticanus der LXX heeft eenvoudig τοῖς τέσσαρσι τροχοῖς, en VON ORELLI, evenals BEWER in BH³ achten het mogelijk dat de juiste lezing zou zijn לארבעת האופנים. Een veel plausibeler veronderstelling is, dat het laatste woord אופניהם ontstaan is

als een dittografie van het eerste woord van vs 13, en dus geschrapt moet worden (zo TOY, en de meeste commentatoren, als KRAETZSCHMAR, HEINISCH, HERRMANN, TROELSTRA, NOORDTZIJ, COOKE, BERTHOLET HBAT, SCHUMPP, ZIEGLER). Dan wordt hier alleen gezegd, dat de in het voorafgaande getekende qualiteit eigen was aan alle vier de כרובים.

13 Dit vers vertoont een eigenaardig karakter: het maakt den indruk ten doel te hebben het gebruik van het woord גלגל (in vs 2 en 6) te verklaren, terwijl overigens in den context sprake is van אופנים. Reeds een oude opvatting zoekt er een bevel in, tot de „raderen" gericht (zo MUNSTERUS, VATABLUS, CLARIUS, GROTIUS, in *Critici Sacri*), en deze is ook door HÄVERNICK en KEIL overgenomen; maar wat dit bevel zou inhouden valt uit den tekst niet op te maken; en het is wel heel gekunsteld dezen inhoud uit den naam גלגל af te leiden: zij zouden nl. zich rollend moeten gaan voortbewegen. Er is geen andere mogelijkheid dan het perf. Poe'al קרא te verstaan in den zin van „genoemd worden". Het glossatorisch karakter van het vers is dan voor sommigen aanleiding het voor niet oorspronkelijk te houden (zo CORNILL en ROTHSTEIN in BH²), maar voor KRAETZSCHMAR en ZIEGLER ligt in het typische der glosse juist een reden haar van Ezechiël zelf afkomstig te achten. Kennelijk is het de bedoeling van den profeet er op te wijzen, dat met het in het bevel Gods (vs 2 en 6) gebezigde גלגל precies hetzelfde wordt aangeduid als met het door hem gebruikte אופנים. Nu meent KRAETZSCHMAR dat de glosse dus op de verkeerde plaats staat: hij laat vs 13 onmiddellijk volgen op vs 6; maar het is toch zeer wel verklaarbaar dat de profeet, na in de verzen 9—12 hoofdzakelijk over de „raderen" te hebben gesproken, nu, alvorens meer in het bizonder de כרובים te beschrijven, eerst zijn verklarende opmerking inlast. Wel schijnt vs 13 enigszins den samenhang tussen vs 12 en vs 14 te verbreken (het begin van vs 14 grijpt direct op de in vs 12 bedoelde כרובים terug), maar men beschouwe vs 13 als een parenthese, en plaatse het tussen gedachtenstrepen. Ik geloof niet dat er reden is om in de benaming גלגל met VON ORELLI, SCHUMPP en AUVRAY een zinspeling op het begrip „wervelwind" te zien: het woord wordt gewoonlijk gebruikt om de wielen van strijdwagens aan te duiden (Jes. 5 : 28; Jer. 47 : 3; Ezech. 23 : 24; 26 : 10), terwijl het in Pred. 12 : 6 wordt gebezigd van een rad waarmee een schepemmer in een put wordt neergelaten. De idee van „werveling" ligt alleen in de overdrachtelijke benaming van de verdroogde distel *Gundelia Tournefortii,* die door den wind voortgejaagd over de vlakte rolt (zie DALMAN AuS I, 53), in de nieuwe vertaling van het Ned. Bijbelgenootsch. weergegeven door „werveldistel" (Jes. 17 : 13; Ps. 83 : 14).

14 Na de in parenthesi gegeven verklarende opmerking van vs 13 keert de profeet thans weer terug tot de כרובים, en zegt dat elk van hen (אחד distributief, zie KÖHLER s.v. onder 6) vier aangezichten had. Vgl. ook 1 : 6. Bij de beschrijving van deze aangezichten stuiten we allereerst op een grammatische moeilijkheid: פני in st. cstr. is verbonden met een rangtelwoord האחד en השׁני, terwijl toch de context verbiedt om te vertalen, zoals bv. AUVRAY doet: „la face du premier" en „la face du second". Toch is het zeker niet nodig de toevlucht te nemen tot tekstwijziging en in plaats van פני te lezen, zoals BEWER in BH³ en bv. ook ZIEGLER doen, פניו; of, om het, naar de Pesj., met ROTHSTEIN in BH² en bv. HEINISCH, weg te laten. We vinden een analogie

voor deze op het eerste gezicht zeer vreemde constructie in verschillende gevallen waarin het subst. שְׁנַת in st. cstr. verbonden wordt met een ordinale, in den zin van: het zoveelste jaar: 2 Kon. 17 : 6; 25 : 1; Jer. 28 : 1; 32 : 1; 46 : 2; 51 : 59; Ezra 7 : 8 — in al deze gevallen is het rangtelwoord, evenals hier, gedetermineerd, met het lidwoord ה; daarnaast zijn er nog gevallen waarin het ordinale ongedetermineerd is: Dan. 9 : 1, 2; 11 : 1; Ezra 1 : 1; 2 Kron. 36 : 22. Men zie König *Synt* § 337 *r*, Ges-K § 134 *p*, Joüon *Gr* § 138 *b*, § 142 *o*, Davidson *Synt* § 38 Rem. 2. Nu zijn er verschillende van de genoemde plaatsen, waar het Qoré in plaats van den st. cstr. den st. abs. lezen wil, of waarin ook enkele handschriften den st. abs. hebben (Jer. 28 : 1; 32 : 1; 51 : 59; 2 Kon. 17 : 6; 25 : 1), maar er zijn daarnaast ook plaatsen waar de st. cstr. onbetwist blijft (Jer. 46 : 2 en Ezra 7 : 8), zodat ook het Ketib in de eerstgenoemde teksten voldoende gerechtvaardigd mag worden geacht. En al menen ook sommigen dat men zich op deze analogie niet beroepen kan (bv. Bertholet KHC en Kraetzschmar), het is toch moeilijk te betwisten, als שְׁנַת הָרְבִיעִית (Jer. 46 : 2) „het vierde jaar" kan zijn, dat dan ook פְּנֵי הָאֶחָד „het eerste aangezicht" en פְּנֵי הַשֵּׁנִי „het tweede aangezicht" kan betekenen.

Een andere, en veel ernstiger moeilijkheid is van zakelijken aard: terwijl in 1 : 10 de vier aangezichten der חַיּוֹת die zijn van mens, leeuw, rund en arend, worden hier als de vier aangezichten der כְּרוּבִים genoemd die van הַכְּרוּב, mens, leeuw en arend. Gewoonlijk zoekt men aan deze moeilijkheid te ontkomen door in plaats van הַכְּרוּב te lezen שׁוֹר (Heinisch, Herrmann, Cooke, Bertholet HBAT, Schumpp, Ziegler, vgl. ook Bewer in BH[3]), of ook wel פַּר (Kraetzschmar) of עֵגֶל (Noordtzij). Terecht heeft echter reeds Keil opgemerkt, dat door een dergelijke tekstwijziging de moeilijkheid wel uit den weg geruimd, maar niet tot een oplossing gebracht wordt. Hoe laat het zich verklaren, dat het naar 1 : 10 voor de hand liggende שׁוֹר zo volkomen door הַכְּרוּב is verdrongen geworden? Daarom hebben sommigen een anderen weg ingeslagen, en gepoogd een verklaring te vinden voor de vervanging van שׁוֹר door הַכְּרוּב. Daarvan vinden we reeds een voorbeeld in den Talmoed, traktaat *Chagiga* 13 b, waar we lezen dat deze vervanging zou geschied zijn op het gebed van den profeet, want „hoe zou de aanklager verdediger kunnen zijn"? Dit doelt dan op het feit dat het aangezicht van den stier zou herinneren aan het gouden kalf in de woestijn (aldus een noot van Lazarus Goldschmidt in zijn vertaling van den Babylonischen Talmoed, Band IV, Berlin 1931, blz. 278). In modernen vorm is hetzelfde antwoord gegeven door D. H. Müller, als hij op blz. 28 zegt dat de profeet „seine frühere Darstellung, die im Volke Anstoss und in seiner Seele Beunruhigung hervorgerufen" had, zocht „zu corrigiren und zu interpretiren". König heeft in een recensie van Müller in ThLbl 1895, kol. 530, de verklaring hierin willen zoeken dat Ezechiël sedert zijn roeping de Babylonische stier-figuren beter had leren kennen; alsof hij daarvoor in de eerste vijf jaren van zijn ballingschap niet voldoende gelegenheid had gehad! Overigens gaan deze moderne verklaringspogingen uit van de veronderstelling dat de profeet zelf voor de vormgeving van zijn visionaire beelden verantwoordelijk moet geacht worden. Doch wij moeten er aan vasthouden dat de visioenen, zoals hij uitdrukkelijk zegt, van Goddelijken oorsprong waren (vgl. 1 : 1 en 8 : 3). En, zoals reeds bij vs 12 werd opgemerkt, het is zeer goed mogelijk

dat er dan op enkele detailpunten verschillen tussen de overigens zeer overeenkomstige visionaire beelden hebben bestaan. Dat we ook hier metterdaad met een verschil te doen hebben, en dat het פני הכרוב niet met het aangezicht van een stier moet worden geïdentificeerd (vgl. bv. HENGSTENBERG, KEIL, VON ORELLI, TROELSTRA), zal moeilijk te betwisten zijn. Het is even onwaarschijnlijk, dat bij הכרוב bepaaldelijk te denken is aan die van vs 7 (KEIL), als aan die welke in vs 11 als הראש wordt aangeduid (TROELSTRA). Dat de cherubs stieren-gezichten hadden (zoals door VON ORELLI mogelijk wordt geacht) is niet bewijsbaar: hoe menigmaal ook in het O. T. van cherubs sprake is, wij vinden nergens enige aanwijzing die tot zulk een veronderstelling grond zou geven. Ezechiël die als priester heel goed met het voorkomen van de cherubs op de hoogte moet zijn geweest, zou in zijn tekening van de vier aangezichten niet gesproken hebben van een פני הכרוב, indien dat precies hetzelfde was geweest als het פני־שׁור bij de חיות in 1 : 10. Trouwens is ook van verschillende zijden opgemerkt dat de volgorde waarin de aangezichten hier worden genoemd een andere is dan in 1 : 10. Er valt niet aan te twijfelen dat we hier evenals in vs 12 te doen hebben met een zeker onderscheid tussen de figuren van hfdst. 1 en de כרובים; maar waardoor het cherubs-aangezicht zich typeert weten we bij gebrek aan gegevens niet. Ezechiëls hoorders moeten het echter heel goed geweten hebben; vandaar ה art.: הכרוב, het bekende cherubs-aangezicht.

Het gehele 14e vers ontbreekt in den cod. Vaticanus der LXX; CORNILL, TOY en anderen menen dat het secundair is, maar daarvoor is geen voldoende reden.

15 Het verb. וירמו (impf. Niph. van רמם, nevenvorm van רום, zie KÖHLER) veroorzaakt voor verschillende verklaarders moeite: zij vinden dat het „zich verheffen" te vroeg komt, daarvoor is eerst na vs 18 plaats. Daarom wordt het vers als een onecht insluipsel beschouwd (TOY); of de vorm וירמו in והמה geëmendeerd (ROTHSTEIN in BH²). Maar het bezwaar is inderdaad niet zo groot. Men kan het zich bv. met NOORDTZIJ zo voorstellen, dat de כרובים in beweging komen om zich naar den drempel van den tempel te begeven, ten einde de כבוד־יהוה de gelegenheid te bieden den troonzetel weer te bestijgen (zie vs 18). Maar een veel plausibeler oplossing is die welke door ZIEGLER wordt aan de hand gedaan: uitgaande van de mogelijkheid om verschillende verbaalvormen bepaalde modaliteiten te doen weergeven (*pouvoir, devoir, vouloir*, JOÜON *Gr* § 111 *g*), vertaalt hij: „Die Kerube aber konnten sich erheben." Bij deze opvatting is ook de uitvoerige beschrijving van de bewegingswijze in vs 16, 17 ten volle verklaarbaar.

De profeet knoopt hieraan de opmerking vast, dat het complex der כרובים hetzelfde was als החיה dat hij bij zijn roeping aan den Kebar (zie 1 : 3) had waargenomen. Het enkelvoud החיה evenals in 1 : 20 (zie aldaar).

16 In de verzen 16 en 17 verbindt Ezechiël hieraan een mededeling over de wijze van beweging bij כרובים en „raderen", die te vergelijken is met 1 : 19—21. Vs 16 vertoont grote overeenkomst met 1 : 19; in plaats van het daar gebruikte החיות staat hier הכרובים. In de tweede helft van het vers is de beschrijving iets uitvoeriger: *en als de* כרובים *hun vleugels omhooghieven om boven de aarde te stijgen, weken de raderen ook niet van hun zijde.*

17 komt overeen met 1 : 21; in plaats van het verb. נשׂא (in Niph.) zijn vormen van רום en רמם gebezigd; terwijl de aanvangsclausule van 1 : 21 (met het verb. הלך) ontbreekt. In plaats van אותם behoeft men niet met BH אִתָּם te lezen, zie GES-K § 103 *b*, JOÜON *Gr* § 103 *j*. Voor den zin van רוח zie men bij 1 : 12. Ook hier het enkelvoud החיה, zie bij 1 : 20. De profeet bezigt nu חיה in plaats van כרובים omdat hij van de identiteit van beide overtuigd is (zie vs 15).

18 Weer een verandering in het visionaire beeld: de profeet ziet hoe de כבוד־יהוה (in engeren zin, evenals in vs 4 en 9 : 3) den drempel van het tempelgebouw (הבית, zie ook 9 : 3), waarop zij blijkens vs 4 had plaatsgenomen, weer verlaat om boven de כרובים terug te keren. Het verb. ויצא moet niet zo worden opgevat dat de כבוד־יהוה u i t den tempel ging (zo KRAETZSCHMAR); dat יצא niet altijd den bepaalden zin heeft van u i t gaan, is aangetoond door KÖHLER, ThZ 1947, blz. 471; vgl. ook de verdere voorbeelden door mij genoemd, ThZ 1948, blz. 234. Wel heeft de cod. Vaticanus der LXX alleen ἀπὸ τοῦ οἴκου, maar de Alexandrinus en andere handschriften hebben ἀπὸ τοῦ αἰθρίου τοῦ οἴκου, in overeenstemming met vs 4; er is dan ook geen reden om met CORNILL en ROTHSTEIN in BH² te lezen מן הבית.

19 Daarop hieven de כרובים hun vleugels omhoog, en de profeet zag (לעיני) hoe zij van de aarde opstegen (וירומו, imperf. Niph. v. רמם, evenals in vs 15 en 17) en zich verwijderden. CORNILL en ook KRAETZSCHMAR willen בצאתם schrappen, maar zonder enigen grond (zie ook COOKE). Voor de betekenis van het verb. יצא zie men bij het vorige vers. Ten aanzien van de toevoeging והאופנים לעמתם vgl. men wat bij 1 : 20 is opgemerkt; de bedoeling is, dat de raderen precies zoals de כרובים van de aarde opstegen en zich verwijderden: *en de raderen evenals zij*, of: *en de raderen eveneens.*

Het gehele complex koos nu een nieuwe standplaats, en wel bij den ingang van de Oostpoort van het בית־יהוה, waaronder hier, evenals in 8 : 14, wel het ganse bouwwerk van den tempel zal te verstaan zijn. Of wij bij deze poort aan de Oostelijke poort van den buitensten voorhof te denken hebben zoals velen menen (o. a. KEIL, VON ORELLI, KRAETZSCHMAR, HEINISCH, HERRMANN, SCHUMPP), is niet zeker; daar het voorafgaande zich heeft afgespeeld in den binnensten voorhof, zou de profeet waarschijnlijk wel een nadere aanduiding hebben gegeven indien hij de visionaire verschijning naar den buitensten voorhof had zien gaan. Wel mag met REDPATH worden aangenomen dat de beweging in Oostelijke richting een aanduiding is van het voornemen van Jahwe om den tempel en de ten ondergang gedoemde stad te verlaten (zie 11 : 23; terwijl volgens 43 : 1, 2 de כבוד אלהי־ישׂראל ook weer uit het Oosten terugkeert).

Ten slotte voegt de profeet er nog aan toe dat de כבוד אלהי־ישׂראל zich boven op de כרובים met de „raderen" bevond. Over het gebruik van den term אלהי־ישׂראל zie men bij 8 : 4. Over de betekenis van מלמעלה bij 1 : 11; het betekent hier, evenals in 1 : 22, eenvoudig „boven". Jahwe heeft zijn troon weer ingenomen, zie vs 18.

20 Nog eens herhaalt de profeet (zie vs 15), dat het complex der כרובים identiek was met החיה dat hij onder den God van Israël (vgl. ook bij 8 : 4) bij den Kebar (1 : 3) had aanschouwd. Over het enkelvoud החיה zie men bij

1 : 20. Zo kwam hij tot het inzicht dat de חיות cherubs waren; een inzicht dat hem reeds telkens, van 9 : 3 af (zie aldaar), den naam כרוב en כרובים heeft doen gebruiken.

21 Ook voegt hij daaraan nog toe een paar bizonderheden: elk had vier aangezichten (zie ook vs 14 en 1 : 6), en eveneens vier vleugels (zie ook 1 : 6), terwijl zich onder hun vleugels iets bevond dat op een mensenhand geleek (zie ook vs 8 en 1 : 8). De herhaling van het numerale ארבעה heeft distributieve kracht (GES-K § 134 *q*, JOÜON *Gr* § 142 *p*). Wel zou de idee der distributie reeds voldoende zijn uitgedrukt door לאחד (evenals in het volgende), maar dit is nog geen reden om met TOY en BH éénmaal ארבעה weg te laten. Wat דמות betreft, zie men bij 1 : 5; het heeft soortgelijke strekking als תבנית in vs 8 en in 8 : 3.

22 ודמות פניהם is een *casus pendens*, subject, dat door het volgende המה weer wordt opgenomen (JOÜON *Gr* § 156 *a, e*): *het voorkomen van hun aangezichten was hetzelfde dat ik bij de rivier de Kebar* (1 : 3) *gezien had.* Een vrijwel onoverkomelijke moeilijkheid schuilt in de twee volgende woorden: מראיהם ואותם. Grammatisch zou men ze alleen als accusativus kunnen verklaren, afhankelijk van ראיתי, als een soort van appositie bij het voorafgaande; maar COOKE zegt „the grammar is barely possible and the text corrupt". Dit laatste wordt dan ook vrij algemeen aangenomen. De meest radicale houding is die van HERRMANN, TROELSTRA, SCHUMPP en AUVRAY die beide woorden geheel weglaten. Daar מראיהם in de LXX niet is weergegeven, willen TOY, ROTHSTEIN in BH[2], HEINISCH, BERTHOLET (HBAT) en ZIEGLER althans dit doen vervallen. Voor het zeer moeilijke ואותם heeft CORNILL voorgeslagen והמה; zo lezen ook ROTHSTEIN in BH[2] en HEINISCH. Een andere emendatie is afkomstig van BERTHOLET (KHC), gevolgd door KRAETZSCHMAR en NOORDTZIJ: בצאתם (naar vs 19); de zin wordt dan bij handhaving van מראיהם: toen zij wegtrokken was hun uiterlijk: zij gingen ieder recht voor zich uit; of, met prijsgeving van מראיהם, zoals BERTHOLET in HBAT doet: toen zij wegtrokken, ging ieder recht voor zich uit. Het is mij niet mogelijk in een der geopperde tekstwijzigingen een volledig aanvaardbare oplossing van de moeilijkheid te zien, maar ook de woorden zelf lijken mij bezwaarlijk verklaarbaar, zodat ik hier bij een *non liquet* meen te moeten blijven (vgl. ook BEWER in BH[3], die zich blijkbaar eveneens onthoudt van een beslissend oordeel; in JBL 1953 blz. 158 oppert hij nog weer een nieuwe veronderstelling: dat ואותם een corrupte dittografie zou kunnen zijn van het voorafgaande מראיהם). Voor de slotwoorden איש אל־עבר פניו ילכו zie men 1 : 9 slot en 12*a*.

Wanneer de profeet zo uitdrukkelijk verzekert, dat het voorkomen van de aangezichten der כרובים hetzelfde was als dat van de חיות die hij bij de Kebar had waargenomen, komt de vraag op of dit wel in overeenstemming is met vs 14. Toch laat zich deze verzekering wel begrijpen, ook al was er ten aanzien van één der aangezichten een verschil. Over het geheel genomen waren het, ondanks dit verschil, dezelfde aangezichten. En zo min als het feit dat de cherubs boven de ark slechts één aangezicht hadden (Ex. 25 : 20; 37 : 9), en dat zij, evenals die in den tempel, slechts twee vleugels hadden (Ex. 25 : 20; 37 : 9; 1 Kon. 6 : 24, 27; 2 Kron. 3 : 11, 12) hem verhindert de door hem thans in visioen aanschouwde figuren als „cherubs" te herkennen, even zo

min behoeft het voor hem een bezwaar te zijn de aangezichten van de nu voor zijn geestesoog optredende cherubs met die van de חיות van hfdst. 1 te identificeren.

vs **1—22** De aandacht van den profeet wordt nu getrokken door een nieuw beeld: een troon boven de cherubs, vanwaar Jahwe den man in linnen kleding bevel geeft tussen de wielen bij de cherubs gloeiende kolen te halen en die over de stad uit te strooien. De cherubs stonden toen aan de Zuidzijde van het tempelgebouw, en de heerlijkheid van Jahwe begaf zich wederom (vgl. 9 : 3) naar den drempel daarvan. Bij de uitvoering van het hem gegeven bevel bleef de man in linnen kleding aanvankelijk staan bij het rad waarlangs hij naar binnen was gegaan, waar hij vervolgens uit handen van den naastbijzijnden cherub vuur ontving, waarna hij weer naar buiten trad (om zijn opdracht verder ten uitvoer te leggen). Er was namelijk bij de cherubs onder hun vleugels zo iets als een menselijke hand waar te nemen (vgl. ook 1 : 8); en voorts knoopt de profeet hieraan nog de vermelding van verschillende andere bizonderheden omtrent de cherubs vast, die sterk overeenkomen met wat in hfdst. 1 ten aanzien van de „levende wezens" is vermeld. Een paar opvallende verschillen zijn: dat de profeet nu niet slechts de velgen der raderen (als in 1 : 18) maar heel de raderen en ook het ganse lichaam der cherubs vol ogen zag; en dat de beschrijving der aangezichten van de cherubs hier ietwat anders luidt dan in 1 : 10: het vierde aangezicht is namelijk niet dat van een stier, maar het cherubs-aangezicht. Ook wordt nog een en ander gezegd aangaande de wijze van beweging der cherubs met de raderen, eveneens overeenkomende met wat in hfdst. 1 te vinden is. Ten slotte ziet de profeet hoe de heerlijkheid van Jahwe weer van den drempel van het tempelgebouw terugkeert en haar plaats boven de cherubs herneemt; waarop de gehele verschijning zich verwijdert en een nieuwe standplaats kiest bij de Oostpoort van het gebouwencomplex des tempels. Hij besluit zijn beschrijving met de mededeling dat de thans door hem waargenomen verschijning identiek was met die welke hij bij den Kebar had aanschouwd; het is hem nu duidelijk geworden dat de „levende wezens" van hfdst. 1 „cherubs" waren.

Reeds bij de exegese is gebleken dat verschillende verzen door sommigen voor latere toevoegsels worden gehouden (vs 1, 4, 5, 8, 13, 14, 15). Maar de kritiek gaat nog verder: het verst die van HÖLSCHER, blz. 75, die heel hoofdstuk 10 aan Ezechiël ontzegt. Anderen nemen althans aan dat het grootste deel secundair is. De bezwaren richten zich vooral tegen de bestanddelen die aan hfdst. 1 herinneren. Maar de omstandigheid dat er een belangrijke overeenkomst bestaat tussen de visionaire beelden van ons hoofdstuk en die van hfdst. 1 kan toch geen recht geven tot de veronderstelling dat de hier beschreven beelden niet door den profeet gezien zijn, en noodzaakt ons toch niet aan te nemen dat ze door een (of meer) anderen uit hfdst. 1 zijn overgenomen. Waarom zou Ezechiël door Goddelijke openbaring niet meer dan eens dezelfde of gelijksoortige visionaire beelden hebben kunnen aanschouwen? En als hij dezelfde of gelijksoortige beelden heeft te zien gekregen, waarom zou hij ze dan niet omstandig en nauwkeurig beschreven hebben? Tegen de gedachte dat we in het grootste deel van hfdst. 10 slechts met epigonenwerk op grond van hfdst. 1 te doen zouden hebben zijn ook van verschillende zijden

bedenkingen ingebracht die de overweging ten volle waard zijn. Onderscheidene formele verschillen pleiten voor de originaliteit ook van de beschrijving in hfdst. 10 (zo VON ORELLI en BERTHOLET KHC); met name het gebruik van het woord גלגל en de tekening van de „levende wezens" van hfdst.1 als „cherubs" pleit voor het auteurschap van Ezechiël (zo ZIEGLER); „hadden wij hier met een invoeging te doen, dan zou de volgorde en de woordenkeus van hfdst. 1 bewaard zijn" (TROELSTRA); volgens FOHRER blz. 36 is ook de gehele voorstelling „doch wohl zu grossartig, als dass man sie einem Redaktor zutrauen könnte". Echter ook afgedacht van dergelijke argumenten is het eis van zuivere wetenschap de ons geboden mededeling dat Ezechiël het alles zó gezien en zó beschreven heeft niet te weerspreken, tenzij dat daarvoor dwingende gronden worden aangevoerd — en dat is tot op heden niet geschied. De mening van SPRANK blz. 36 vv. dat wij te doen zouden hebben met „priesterliche Spekulation über den Verbleib der Lade Jahwes", is zelf niet anders dan „Spekulation": van de ark is in het gehele hoofdstuk met geen enkel woord sprake.

HOOFDSTUK 11

vs 1—13 Het oordeel Gods over de leidslieden van het volk

1 Onder רוח hebben we hier evenals in 3 : 12 te verstaan een „windvlaag" (zie aldaar). De Oostpoort van het בית־יהוה (het gehele tempel-complex) is dezelfde die ook in 10 : 19 is genoemd. Volgens EHRLICH e. a. moeten de woorden הפנה קדימה als een glosse beschouwd worden, maar daarvoor is geen genoegzame reden. Van de plaats waar Ezechiël zich tot dusverre bevonden had, in den binnensten voorhof in de nabijheid van den ingang van het eigenlijke tempelgebouw (zie 8 : 16), wordt hij met een gevoel alsof hij door de lucht zweeft in het visioen naar de Oostelijke poort van den buitensten voorhof gebracht (zo ook KEIL en FISCH). Dit is eveneens de mening van BERTHOLET (HBAT) en ZIEGLER, hoewel zij dit stuk een andere plaats willen geven, nl. tussen hfdst. 8 en hfdst. 9. KRAETZSCHMAR, die evenals HERRMANN en COOKE 11 : 1—21 geheel uit den samenhang losmaakt, is van oordeel dat het begin met een mededeling omtrent de plaats vanwaar de profeet door den רוח werd weggevoerd, bij de inschakeling is weggelaten. Overigens houde men in het oog dat wij in het gehele visioen van hfdst. 8—11 niet te doen hebben met een regelmatig voortschrijdende tekening van op elkaar volgende gebeurtenissen; het is daarom onnodig zich te verdiepen in de vraag hoe het mogelijk is dat na de uitmoording der gehele bevolking (zie 8 : 6) en de verbranding van de stad (zie 10 : 2) nog kan plaats hebben wat in ons vers wordt medegedeeld. Het gaat er alleen om den profeet een indruk te geven van de zonde en de daarop volgende Goddelijke straf (vgl. ook SCHUMPP).

De 25 mannen welke Ezechiël aanschouwt worden door HÄVERNICK, HENGSTENBERG, HANS SCHMIDT en FISCH geïdentificeerd met die uit 8 : 16. Volgens

REDPATH is dat „not clear". Maar de meeste verklaarders zijn terecht van mening dat we hier met een andere groep te doen hebben. Ten eerste zijn het hier precies 25, terwijl in 8 : 16 het getal door de כ als niet nauwkeurig bepaald wordt gequalificeerd. In de tweede plaats moeten het personen zijn geweest die een leidende positie innamen. Twee er van, die met name worden genoemd, worden שׂרי העם geheten, zij moeten dus een bestuursfunctie hebben gehad; en ook van de overigen mag worden aangenomen dat zij personen van invloed zijn geweest. Ook uit de verba חשׁב en יעץ die in het volgende vers gebruikt worden schijnt wel te volgen dat zij als een soort van beraadslagend college optraden. Dat hun iets heel anders wordt verweten dan de lieden die in 8 : 16 worden genoemd, behoeft op zichzelf nog niet te bewijzen dat het andere personen waren; het is tenslotte heel goed denkbaar dat mannen die zich aan het hier bedoelde kwaad schuldig maakten eveneens tot aanbidding van de zon vervallen waren; maar waarschijnlijker is dat het om twee verschillende categorieën gaat. De twee met name genoemde personen moeten den profeet van aangezicht bekend zijn geweest, en eveneens bij de ballingen moeten zij bekendheid hebben gehad. Jaäzanja, de zoon van Azzur, is uit den aard der zaak een ander dan de Jaäzanja die in 8 : 11 wordt vermeld, en die daar als een zoon van Safan wordt aangeduid.

2 Subject van ויאמר is Jahwe. De aanspraak בן־אדם als in 8 : 5, 6, 8, 12, 15, 17; zie bij 2 : 1. חשׁב „planen", „devise" (KÖHLER). Over און zie men N. H. RIDDERBOS, *De „werkers der ongerechtigheid" in de individuele Psalmen*, Kampen 1939, blz. 318—343. Het woord verenigt een ethische en een physische betekenis in zich, a. w. blz. 340. יעץ עצה „Rat geben", „give advice" (KÖHLER). Te vertalen: *dit zijn de mannen die onheilvolle plannen maken en slechten raad geven.* Hoewel KÖHLER s.v. יעץ meent dat de praep. ב hier moet worden opgevat als „gegen", „against", en VON ORELLI vertaalt „über", is aan de gewone betekenis in vast te houden (met de overgrote meerderheid der exegeten); waarin de onheilvolle plannen en de slechte raad bestaan wordt in vs 3 aangeduid, en daar vindt men niets dat op bedenksels tegen de stad wijst, ook niet op een streven om zich aan Babels suzereiniteit te onttrekken, dat op schade voor de stad zou kunnen uitlopen (zoals bv. SKINNER meent). Het woord Gods spreekt alleen van boze bedenksels die in de stad uitgebroed worden.

3 Waarin die boze bedenksels nu eigenlijk bestaan is niet zo gemakkelijk te bepalen. Het beeld van de pot en het vlees levert niet veel moeilijkheden op: het is wel vrij zeker dat daarmee uitdrukking gegeven wordt aan een gevoel van veiligheid: men acht zich binnen de stad genoegzaam tegen dreigend gevaar beschermd, zoals de pot het daarin zich bevindende vlees tegen verbranding door de vlammen van het gestookte vuur beschut. Maar wat de strekking is van de eerste woorden van het vers, is nogal onzeker, en de meningen verschillen daarover dan ook ten zeerste. De LXX vertaalt ze aldus: Οὐχὶ προσφάτως ᾠκοδόμηνται αἱ οἰκίαι d. i. „zijn niet nog maar pas de huizen gebouwd?" Klaarblijkelijk is daarbij gedacht aan den herbouw van de huizen die tijdens den eersten aanval op Jeruzalem, onder Jojachin, verwoest waren. Deze vertaling is aanvaard door CORNILL, HANS SCHMIDT, HEINISCH, ZIEGLER, AUVRAY, en door ROTHSTEIN in BH^2 met een ? Zich bij de LXX aansluitend,

maar met wijziging van בתים in במות komt BERTHOLET (HBAT) tot de vertaling: „sind nicht erst kürzlich Opferstätten gebaut worden?" Hij laat dus het gevoel van veiligheid steunen op den bouw van offerhoogten (waaraan Josia een einde gemaakt had, 2 Kon. 23 : 8). Het is echter bezwaarlijk aan te nemen dat de vertaling der LXX ons den juisten weg wijst. Ten eerste is er bedenking tegen de woorden als een vraagzin op te vatten; men zou zeker הלא verwachten als dit de bedoeling was. Ten tweede kan men בקרוב niet vertalen door „kort geleden", maar moet het de betekenis hebben van „spoedig". Wel zegt KÖHLER, dat men hier lezen moet מקרוב, maar dit is niet gemotiveerd. M. i. is de beste oplossing die welke door HÄVERNICK, KLIEFOTH en KEIL wordt aan de hand gedaan: dat we hier een honende zinspeling hebben op Jer. 29 : 5. Jeremia's vermaning aan de ballingen in Babel om daar huizen te bouwen en daarin te gaan wonen, natuurlijk aan Ezechiëls lotgenoten zeer goed bekend, was ook in Jeruzalem bekend geworden (zie Jer. 29 : 25—29), en met het oog daarop heette het bij de bewuste leiders van het volk: aan dat bouwen van huizen in Babel komt het zo spoedig niet toe; zij willen van de aan die vermaning ten grondslag liggende gedachte aan een langdurige ballingschap der weggevoerden niets weten en voelen zich in de stad Gods heel veilig. Deze valse gerustheid die met de Goddelijke boodschap, zowel door Jeremia als door Ezechiël gebracht, in flagranten strijd is, propageren zij onder de Jeruzalemse bevolking, en daarom zijn het mannen die onheilvolle plannen maken en slechten raad geven. Op deze wijze wordt een plausibele verklaring van het vers verkregen; en het is allerminst nodig den weg der conjecturale emendatie op te gaan, zoals bv. door TROELSTRA wordt gedaan als hij in plaats van לא wil lezen לו, en dan, eveneens met honende zinspeling op Jer. 29 : 5, de vertaling geeft: „laat hem (d. i. Jeremia) maar spoedig huizen bouwen" — wij denken er anders over. Of ook door KRAETZSCHMAR, wiens conjectuur alleen ter wille van de curiositeit is te vermelden, en aldus luidt: הלא נקרב אל־בנות בת־ירושלם „sollten wir uns nicht den Töchtern der Stadt Jerusalem (geschlechtlich) nahen?" uiting van sexuele frivoliteit, bij het gevoel van (gewaande) veiligheid.

4 Daarom ontvangt de profeet opdracht tegen dergelijke mensen zijn profetische waarschuwing te laten horen; weer met de aanspraak בן־אדם (evenals in vs 2), zie bij 2 : 1. De herhaling van הנבא dient om den nadruk te verhogen (vgl. bv. ook Jes. 40 : 1).

5 ותפל עלי רוח יהוה: in 8 : 1 wordt dezelfde uitdrukking gebruikt, met יד אדני יהוה; zie aldaar. Dat hier sprake is van den רוח יהוה is een bewijs dat bij de Goddelijke openbaring aan den profeet een werkzaamheid van den Geest plaats vond, vgl. ook *De Profeten des Ouden Verbonds*, blz. 57. Subject van ויאמר is Jahwe; Hij gelast den profeet zijn woord over te brengen. In dat woord wordt nu teruggegrepen op de woorden van de leidslieden, die daarin vertolken wat er in het algemeen leeft bij het volk; daarom worden die woorden gequalificeerd als woorden van het בית ישראל. Onder מעלה, subst. verbale van עלה, is te verstaan de actie van het omhooggaan; hier, verbonden met רוח „was in e. Geist aufsteigt", „what comes up in one's thoughts" (KÖHLER). Dat het verb. ידע is verbonden met het pronominale suffix 3e pers. vrouw. enkelv., in terugslag op het meervoudige antecedent מעלות is niet al te vreemd;

zo iets komt weleens meer voor, zie GES-K § 135 *p*, JOÜON *Gr* § 149 *a*. Het is dus niet nodig met BEWER in BH[3] en KÖHLER te lezen het enkelv. מעלת. De alwetende God weet niet alleen wat ze zeggen, maar is ook bekend met wat er in hun gedachten opkomt.

6 Waaraan moet הרביתם חלליכם ons doen denken? Enkelen (zoals HITZIG en ZIEGLER) zijn van oordeel dat het hier gaat over hen die tijdens den Chaldesen aanval op de stad in 597 het leven hebben verloren; anderen (als HERRMANN en SCHUMPP) willen het gezegde ook toepassen op hen die bij de katastrofe van 586 den dood zullen vinden. Dit is evenwel moeilijk aan te nemen: de bewoordingen doen beslist denken aan directen moord. En daarvoor geven ook plaatsen als 7 : 23 en 9 : 9 een duidelijke aanwijzing (vgl. insgelijks 22 : 6). Maar dan gaat het niet aan den zin te verzwakken en er niet meer in te zien dan machtsmisbruik en onrechtvaardige bejegening (zoals KRAETZSCHMAR en NOORDTZIJ doen). Er is echter evenmin reden het gezegde met HANS SCHMIDT tot daden van terrorisme van de zijde van het nieuwe regime te beperken. Op dergelijke daden kan ook gedoeld worden, maar de uitdrukking moet in ruimeren zin worden opgevat: het gaat om allerlei onrechtmatige levensberoving. De veelvuldigheid daarvan wordt geschetst door te zeggen, dat de leidslieden de straten der stad met gedoden hebben gevuld. Volkomen zonder grond wil BERTHOLET (HBAT) lezen הרביתי en מלאתי, en daarmee Jahwe tot subject maken, alsof het gaat om de doden die door Gods hand gevallen zijn. Het enkelv. חלל is een collectivum (vgl. JOÜON *Gr* § 135 *c*); er is daarom geen reden, ook al geven de oude vertalingen het weer door een meervoud, חללים te lezen, zoals ROTHSTEIN in BH[2] (zij het ook met een ?) aan de hand doet.

7 Het causale לכן slaat terug op het in vs 6 omschreven misdrijf: dit goddeloos gedrag geeft aanleiding tot een woord van Jahwe (er is geen reden om met BH, naar drie Hebr. handschriften bij KENNICOTT, den codex Vaticanus der LXX en de Itala, אדני weg te laten, zie voorts ook bij 2 : 4), waarin het woord der leidslieden omtrent pot en vlees een heel andere toepassing krijgt. Het „vlees" zijn niet die leidslieden, zoals zij zelf menen, maar deze qualificatie wordt toegekend aan hen die hun slachtoffers geweest zijn. Wanneer deze worden aangeduid als חלליכם אשׁר שׂמתם בתוכה kan men misschien het verb. שׂמתם naar zijn smaak wat zwak vinden; en in verschillende handschriften der LXX zijn ook sterker woorden gebruikt, als ἐπατάξατε (die gij hebt neergeslagen) of zelfs ἐφονεύσατε (die gij hebt vermoord), maar dit is toch geen reden om den tekst te wijzigen. En er is evenmin reden om met BERTHOLET (HBAT) van den tweeden persoon meervoud een eersten persoon enkelvoud שׂמתי te maken. „De gedoden die gij gemaakt hebt" zijn eenvoudig „degenen die gij gedood hebt". Doordat men gewoonlijk het המה הבשׂר in den tegenwoordigen tijd stelt, veroorzaakt men zich onnodige moeilijkheden, waaraan alleen zij kunnen ontkomen die, zoals KRAETZSCHMAR, HEINISCH en NOORDTZIJ, tegen den zin der woorden, de חללים alleen maar verstaan als „verdrukten" en „verongelijkten". Denkt men, zoals de gebruikte termen eisen, aan mensen die inderdaad gedood zijn, dan moet men המה הבשׂר vertalen: „die w a r e n het vlees". In dergelijke zinnen zonder uitgedrukte verbale copula is de tijd waarop ze betrekking hebben afhankelijk van het verband (GES-K

§ 141 *f*), en het verband eist hier den verleden tijd: de bedoelde personen zijn immers al dood. Zouden we denken aan den tegenwoordigen tijd dan zouden we met COOKE moeten gewagen van een „rather forced application of the figure". Zo nemen velen als betekenis aan, dat de lijken van de gedoden in de stad blijven, terwijl de moordenaars er uit gaan (bv. KEIL, SKINNER, TROELSTRA, AUVRAY, FISCH); SCHUMPP ziet er zelfs de gedachte in dat de lichamen der gedoden in den heiligen bodem de opstanding afwachten. Inderdaad kan dit niet anders dan als een „forced application" worden beschouwd. Wanneer we echter van den verleden tijd uitgaan, dan zien we hier een aanwijzing dat de slachtoffers beter waren dan zij die hen gedood hebben: zij waren eigenlijk het waardevolle vlees, terwijl de moordenaars van mening waren dat zij dat waren. Hier blijkt, dat de leiders van het volk in hun spreekwijze „dit is de pot, en wij zijn het vlees" niet alleen bedoelden uitdrukking te geven aan hun gevoel van veiligheid, maar tevens ook aan een hoogschatting van zichzelf: zij waren de door God gezegenden, de bevoorrechten, die de veilige bescherming van de heilige stad genoten. Maar Jahwe denkt er anders over: zij zijn niet het waardevolle vlees, maar de waardeloze afval, die uit den pot gehaald en weggeworpen wordt. In plaats van הוציא zal met vele Hebr. handschriften, Bijbel-edities en oude vertalingen naar BH wel te lezen zijn אוציא. HITZIG, KEIL, VON ORELLI en SCHUMPP pogen הוציא te verklaren als de onpersoonlijke 3e pers. mannel. enkelv.: „men zal u er uit halen". FISCH (vgl. ook COOKE) denkt aan den infinitivus. Maar de 1e pers. enkelv. van het perf. cons. והוצאתי in vs 9 geeft allen grond om de lezing אוציא te prefereren. Het is Jahwe zelf die de hooggevoelende, zich zo veilig wanende leidslieden van het volk uit de stad zal weghalen.

8 Het gevaar waarvoor zij zich veilig waanden (חרב), maar dat ze toch terdege als een bedreiging zagen (vandaar יראתם), zal hen door Jahwe's beschikking treffen: Hij zal het over hen brengen, aldus luidt zijn woord. Ook hier is geen reden om אדני, dat in één Hebr. handschrift en in den codex Vaticanus der LXX ontbreekt, met BH weg te laten (zie voorts ook bij 2 : 4).

9 sluit weer aan bij het slot van vs 7; het verb. is perf. consecutivum. מתוכה uit de stad, het suff. 3 pers. vr. enkv. slaat terug op העיר. De זרים in wier handen ze zullen worden overgeleverd zijn de Chaldeeën. Zo zal Jahwe aan hen gerichten voltrekken (vgl. ook 5 : 10).

10 Volgens de accenten hoort עַל־גְּבוּל יִשְׂרָאֵל bij het volgende אשפוט אתכם, niet bij het voorafgaande בחרב תפלו (bij תפלו staat de disjunctieve *zaqef qaton*). Daaraan houdt men zich ook algemeen; alleen AUVRAY vertaalt, tegen de accentuatie: „vous tomberez par l'épée sur le territoire d'Israël, je vous châtierai". Eveneens vrij algemeen is de opvatting dat עַל־גְּבוּל יִשְׂרָאֵל moet worden vertaald als „aan de grens van Israël"; men ziet daarin dan een zinspeling op het gebeurde in Ribla (2 Kon. 25 : 18—21; Jer. 52 : 24—27), wat voor sommigen weer een aanleiding wordt om aan een *vaticinium ex eventu,* en dus aan een secundaire toevoeging te denken (HITZIG, BERTHOLET HBAT, vgl. ook COOKE, die aanneemt dat dit in ieder geval na 586 voor Chr. moet geschreven zijn). Beter is echter de vertaling van AUVRAY „sur le territoire d'Israël", die ook reeds door de Statenvertaling is gegeven („in de landpale Israëls"), alsmede door de Amerikaanse vertaling van POWIS SMITH en GOODSPEED („over

all the borders of Israël") en door de Nieuwe Vertaling van het Nederlands Bijbelgenootschap („in het gebied van Israël"). Tegen de gedachte aan het gebeurde in Ribla pleit zeer beslist dat een van de 25 mannen, Pelatja, reeds onmiddellijk na de profetie op de plaats dood blijft (vs 13). Het feit dat in 6 : 14 Ribla als noordelijke grens van Israëls grondgebied wordt genoemd kan niet als bewijs dienen dat we bij גבול ישׂראל ook daaraan zouden moeten denken: de aanduiding draagt daar een zeer vaag karakter (zie de verklaring van het vers). De profetie kondigt hier de oefening van Gods gericht aan in het territorium van Israël. En door dat gericht zullen de schuldigen tot het inzicht komen wie Jahwe waarlijk is, vgl. ook 6 : 7, 14; 7 : 4, 27.

In den codex Venetus der LXX (zie ZIEGLER, *Septuaginta*) ontbreekt een groot deel van het vers, van על־גבול tot en met וידעתם. HEINISCH houdt in verband daarmee alles vanaf על־גבול voor niet oorspronkelijk. HANS SCHMIDT gaat op het voetspoor van HITZIG en CORNILL nog verder, en wil de verzen 10—12 in hun geheel als een later toevoegsel elimineren (de verzen 11 en 12 worden in den codex Vaticanus der LXX niet weergegeven). Maar voor een dergelijke radicale kritiek is geen voldoende reden. TOY acht het mogelijk dat de verzen 11 en 12 door den profeet zelf bij een revisie aan den tekst zijn toegevoegd. Hij wijst er op dat een dergelijk „resumptive statement" ook te vinden is in 13 : 15.

11 Hier worden de woorden der leidslieden omtrent pot en vlees nog eens categorisch weersproken: היא, d. i. de stad, zal voor hen geen (beschermende) pot zijn, en zij zullen daarin niet het beveiligde vlees zijn. Het effect van de negatie aan het begin strekt zich ook uit over het tweede, daaraan parallelle, deel van den zin (GES-K § 152 *z*, JOÜON *Gr* § 160 *q*). Het is niet nodig in het tweede zinsdeel een לא in te lassen, zoals TOY en ROTHSTEIN in BH[2], met anderen, willen. Dat de LXX, Pesj. en Vulg. daarin een negatie hebben, is geen bewijs dat zij een Hebr. tekst gekend hebben waarin deze gevonden werd: ook wij moeten in onze vertaling de negatie herhalen: *zij zal voor u geen pot zijn en gij zult daarin geen vlees zijn*. Een heel andere opvatting heeft FISCH. Hij vertaalt: „Though this city shall not be your caldron, ye shall be the flesh in the midst thereof", en interpreteert dit aldus, dat de muren van Jeruzalem hun geen beschutting zullen bieden, maar dat zij toch het vlees zullen zijn dat als een welkome buit in handen van de vijanden valt. Deze opvatting is minder natuurlijk en moet het tegen de hierboven gegevene afleggen.

In de tweede helft van het vers wordt weer herhaald wat in vs 10 gezegd is, dat Gods gericht over hen gaan zal in het grondgebied van Israël (zie de verklaring van dat vers). Het is onnodig de praep. אל hier te veranderen in על (TOY en BH); zoals we reeds meer hebben opgemerkt, worden de beide praeposities bij Ezechiël meermalen verwisseld (zie bij 3 : 15).

12 Door dat gericht zullen zij tot het inzicht komen wie Jahwe is (evenals aan het slot van vs 10). Met een relatieven zin wordt daaraan nog toegevoegd, dat zij zich om zijn geboden niet hebben bekommerd, maar veeleer de zeden der omwonende volken hebben overgenomen, wat niet in strijd behoeft te worden geacht met 5 : 7. Hebben zij eenmaal die zeden overgenomen, dan kunnen ze daarin ook nog wel naar een lager peil gezakt zijn. Voor חקי en משׁפטי vergelijke men wat bij 5 : 6 is gezegd (daar wordt gebruikt het vrou-

welijke חקותי, dat denzelfden zin heeft). Onder de משפטי הגוים moet men verstaan de levenswijze, de gebruiken van de volken, hier het beste weer te geven als „de zeden der volken". Deze relatieve bijzin ontbreekt in den codex Alexandrinus der LXX, hoewel deze vs 11 en de eerste woorden van vs 12 wel weergeeft. Dit is echter geen reden om met ROTHSTEIN in BH² aan een toevoegsel te denken.

13 Op hetzelfde ogenblik dat Ezechiël aan de hem gegeven Goddelijke opdracht uitvoering gaf, stortte Pelatja, de zoon van Benaja (zie vs 1), dood ter aarde. Als de praep. כ in temporele betekenis gebruikt wordt geeft zij gelijktijdigheid te kennen (JOÜON *Gr* § 133 *g*, § 166 *m*). Met de ו apodosis wordt na ויהי de mededeling van het eigenlijke feit ingeleid (zie JOÜON *Gr* 176 *f*). Op zichzelf zou het mogelijk zijn het aanschouwen van den plotselingen dood van Pelatja gelijk te stellen met dat van het neerslaan van de oude mannen die zich vóór den tempel bevonden (9 : 6). Zo HENGSTENBERG, HITZIG, SCHUMPP, zie vooral J. GOETTSBERGER, BZ 1931 blz. 15—18. Maar juist omdat het hier een met name genoemd persoon geldt zal wel moeten worden aangenomen, dat diens plotselinge dood een reëel feit is geweest. En dan is wel het meest waarschijnlijk te achten, dat dit treffend gebeuren niet eerst later heeft plaats gevonden (KEIL), maar op hetzelfde moment waarop Ezechiël in Babylonië het in visionairen toestand zag geschieden. Daar het visioen een Goddelijke openbaring is (zie 8 : 3), is het God zelf die den profeet er van in kennis heeft gesteld, en de profeet zal het zijn mede-ballingen hebben medegedeeld, terwijl later het bericht uit Jeruzalem naar Babel kwam, en die mededeling bevestigde. Van een verband tussen Ezechiëls profetie en den dood van Pelatja, in dien zin dat de schrik over de aankondiging van het Goddelijk gericht er de oorzaak van zou geweest zijn, kan geen sprake wezen: de door den profeet in Babel in visionairen toestand gesproken woorden kan Pelatja in Jeruzalem niet gehoord hebben. Maar ook als men niet aan een reëel gebeuren denkt, is er geen enkele grond om een dergelijk verband in het visioen aan te nemen: de beschrijving bevat geen woord dat in die richting wijst; de tekst spreekt louter van gelijktijdigheid, en niet van enig causaal verband. In den plotselingen dood van Pelatja hebben wij het begin te zien van de uitvoering der Goddelijke bedreiging, vs 10, 11.

Het effect van het gebeuren op den profeet zelf is soortgelijk als van wat hij blijkens 9 : 6 vv. zag en vernam. Hij wierp zich met het gelaat ter aarde en slaakte luidkeels een smartelijken uitroep tot zijn hemelsen Zender: *ach, Here* HEERE (er is geen reden om naar den codex Vaticanus en de Itala, met BH אדני te schrappen; men zie ook bij 2 : 4), *gaat Gij effen rekening maken* (of: *voor goed afrekenen) met het overblijfsel van Israël?* Het part. עשׂה is een futurum instans. We hebben hier te doen met een vraag, ook al is de vraagpartikel niet gebruikt (vgl. GES-K § 150 *a*, JOÜON *Gr* § 161 *a*), er is dus geen reden met BEWER in BH³ (vgl. ook TOY) de ה interrogationis in te lassen. Maar het is evenmin aanbevelenswaardig aan een positieve uitspraak te denken, zoals KEIL, VON ORELLI, HANS SCHMIDT, HERRMANN, TROELSTRA en NOORDTZIJ doen; evenals in 9 : 8 zal een vraag bedoeld zijn. De uitdrukking עשׂה כלה betekent „e. Ende, d. Garaus machen", „annihilate completely" (KÖHLER). Het overblijfsel van Israël, zoals dat in Juda nog bestaat, moet dat nu gans en al

te gronde gaan? dat gaat den profeet ten zeerste ter harte, zie ook bij 9 : 8.

vs **1—13** Thans heeft de profeet weer het gevoel alsof hij door een windvlaag wordt opgenomen, en hij vindt zich dan in visionairen toestand verplaatst naar de Oostpoort van het tempel-complex (vgl. ook 10 : 19), waar opnieuw een ander beeld zijn aandacht trekt: een vijf-en-twintigtal mannen, waaronder twee die hem persoonlijk bekend zijn en die hij met name noemt, leidende persoonlijkheden, die in een soort van raadsvergadering bijeen zijn. Van hen zegt Jahwe, dat zij slechte raadgevers zijn: zij willen niets weten van een langdurige ballingschap (zoals die door Jeremia, 29 : 5, aan de naar Babel weggevoerden is aangekondigd), en in de stad gevoelen zij zich zo veilig als vlees in een pot. Daarom moet Ezechiël tegen hen profeteren, waartoe hem de Geest Gods bezielt, en hij moet hun in den naam van Jahwe zeggen: Ik ben met uw woorden en gedachten wel bekend; gij hebt van velen het onschuldig bloed op u geladen, en die waren het waardevolle vlees in den pot, maar u zal Ik als waardelozen afval daaruit halen; het bedreigende zwaard, waarvoor gij u in den pot veilig waant, zal Ik over u brengen, uit de stad zal Ik u weghalen, u in de macht van vreemden (de Chaldeeën) overleveren, en mijn gerichten aan u voltrekken in het grondgebied van Israël, en zo zult gij te weten komen wie Ik, Jahwe, ben. Uw gedachte omtrent vlees en pot zal ijdel blijken, omdat gij u aan mijn inzettingen en verordeningen niet gestoord hebt, maar veeleer de zeden der om u heen wonende volken hebt overgenomen.

Op hetzelfde ogenblik dat de profeet aan de hem gegeven Goddelijke opdracht uitvoering geeft, blijft een der twee met name genoemde personen, Pelatja, op de plaats dood (in het visioen, maar, naar wij moeten aannemen, ook in werkelijkheid); en onder den indruk daarvan valt de profeet op zijn aangezicht ter aarde met de smartelijk-klagende vraag, of Jahwe nu het in Juda nog bestaande overblijfsel van Israël geheel gaat te niet maken.

vs 14—21 Een woord van troost en belofte in betrekking tot hen die reeds zijn weggevoerd

14 De formule waarmee dit stuk wordt ingeleid, en die we ook aantreffen in 3 : 16; 6 : 1; 7 : 1, terwijl ze ook verder nog heel vaak voorkomt, is voor sommigen een bewijs dat we hier met een geheel zelfstandig stuk te doen hebben (KRAETZSCHMAR, HERRMANN, COOKE). Dat het gebruik van deze formule echter allerminst alle verband met het voorafgaande uitsluit, blijkt uit 12 : 21—28, waar we twee profetische uitspraken vinden die beide met deze formule beginnen (vs 21 en vs 26), maar ten nauwste met elkaar verwant zijn.

15 De profeet wordt weer aangesproken met בן־אדם, zie bij 2 : 1. In plaats van tweemaal אחיך hebben 5 Hebr. handschr., de LXX, Itala en Arab. vert. het woord slechts éénmaal, en dit willen ook CORNILL, TOY, en verschillende commentatoren voor de juiste lezing houden, onder meer BERTHOLET in HBAT, die in KHC had voorgesteld het eerste אחיך te vervangen door אחיה „am Leben lass' ich deine Brüder". Er is echter geen voldoende reden van den MT af te wijken; de herhaling laat zich verklaren als middel ter bizondere accentuering; vgl. ook vs 4. Door de LXX is אנשי גאלתך weergegeven als οἱ ἄνδρες τῆς αἰχμαλωσίας σου (vgl. ook de Itala en Pesj.); daarom zijn CORNILL, TOY,

ROTHSTEIN in BH², en de meeste commentatoren (waaronder ook NOORDTZIJ) van mening dat er גלתך of גלותך moet worden gelezen. Maar HERRMANN betwijfelt terecht of de LXX e. a. wel iets anders hebben gelezen; zij kunnen zeer wel גְּאֻלָּתְךָ gevocaliseerd hebben en dit als גָּלֻתְךָ hebben opgevat. Derhalve is de MT te handhaven. Onder גאלה is het recht of de plicht van terugkoop van een stuk grond te verstaan (zie Lev. 25 : 24—34; Jer. 32 : 7, 8); de אנשי גאלתך zijn dus „die auf welche sich dein Anspruch auf Loskauf erstreckt", „those concerned by thy claim for redemption" (KÖHLER), dat wil dus zeggen „die Männer deiner Verwandtschaft" (HERRMANN), eenvoudig *uw verwanten*. De constructie van den zin is wel wat ongewoon, en de pogingen tot verklaring zijn dan nogal verschillend. KEIL wil het dubbele אחיך houden voor een subject, waarbij, met weglating van de copula „zijn" אנשי גאלתך en wat er volgt praedicaat is. Zo ook VAN DEN BORN. VON ORELLI wil aan het slot van het vers in gedachten laten volgen „sie sind's welche als Überrest bleiben oder aus welchen ein Überrest bleibt", welke gedachte hij aan vs 16 wil ontlenen. HITZIG ziet in de substantiva uit de eerste helft van het vers een geval van *casus pendens*, weer opgenomen in het pronominaal suffix van den verbaalvorm הרחקתים in vs 16. KRAETZSCHMAR en anderen denken eenvoudig aan een anakolouth, en daarvan komen wel meer voorbeelden voor. Maar het allerbeste lijkt mij het voetspoor van HITZIG te volgen, en dan het weer opnemen van den *casus pendens* niet eerst te zoeken in vs 16, waartegen zich de aanhef van dat vers met לכן אמר enz. verzet, maar in den relatieven zin אשר אמרו להם. Men kan dan in de vertaling na weergave der substantiva, vóór den relatieven zin de woorden „die zijn het" inlassen (zo HEINISCH, TROELSTRA, SCHUMPP), of met de nieuwe vertaling van het Ned. Bijbelgenootschap „het zijn" aan het begin van den gehelen zin plaatsen (zo ook AUVRAY: „c'est à tes frères ... que les habitants de Jérusalem disent"); maar nog beter is het met ZIEGLER van elke inlassing af te zien: „von deinen Brüdern ... sagen die Bewohner Jerusalems". Ik vertaal: *van uw broeders, uw broeders, uw verwanten, en van het ganse huis Israëls in zijn geheel, zeggen de inwoners van Jeruzalem:* (en dan volge wat zij zeggen). Hierbij moet nog even ten aanzien van כלה worden opgemerkt, dat de LXX met haar συντετέλεσται blijkbaar aan een vorm van het verb. כלה heeft gedacht (vgl. ook de Pesj.), maar כל met terugwijzend pronominaal suffix na een substantivum met voorafgaand כל komt meer voor: bij Ezechiël nog in 20 : 40 en 36 : 10, waar precies dezelfde uitdrukking wordt gebezigd als hier, en in 35 : 15 waar staat כל־אדום כלה; voorts in Num. 16 : 3; Jes. 14 : 18 en Jer. 30 : 16.

In wat nu de Jeruzalemmers zeggen valt in de eerste plaats op רַחֲקוּ dat als imperativus gevocaliseerd is. Met HITZIG, die naar RASJI en ABARBANEL den vorm als 3 pers. meerv. perf. las, moeten wij wel aldus vocaliseren; zij spreken hun volksgenoten niet toe (להם moet niet vertaald worden „tot hen", de ל heeft hier den zin van „in betrekking tot", vgl. GES-K § 119 *u*), maar constateren een feit, zoals ook blijkt uit het perf. נתנה. Zie ook TOY en BH, benevens de overgrote meerderheid der commentatoren, o. a. VON ORELLI, TROELSTRA, NOORDTZIJ. Hieraan ligt de gedachte ten grondslag dat de in ballingschap weggevoerden, omdat zij niet meer in het land van Jahwe zich bevinden en niet meer naar den tempel van Jahwe kunnen komen, ook aan Jahwe zelf geen

deel meer hebben (zie 1 Sam. 26 : 19, en vgl. eveneens Deut. 4 : 28; 28 : 36, 64; Jer. 16 : 13; Hos. 9 : 3). Er is geen grond om, naar de veronderstelling van KRAETZSCHMAR en BEWER in BH[3] tussen מעל en יהוה het woord אדמת in te lassen. Verder is eigenaardig לנו היא נתנה הארץ; hierin schijnt één van beide היא of הארץ overtollig, en sommigen willen òf het een òf het andere weglaten. In de LXX is היא niet weergegeven; en als men één van beide zou moeten elimineren zou het zeker het beste zijn dit met TOY weg te laten. Maar er zijn enkele gevallen meer waarin het pron. dem. op een dergelijke wijze anticiperend is gebruikt: bij Ezechiël ook nog in 21 : 16, en eveneens in Ps. 87 : 5 (vgl. DRI *Tenses* § 201, I Obs.). Men vertale: *ons is het gegeven, het land, tot een bezitting* (zo ook VON ORELLI, NOORDTZIJ). De achtergeblevenen menen dat zij nu de enige rechthebbenden zijn op het bezit van het land der vaderen.

Thans moeten wij de vraag trachten te beantwoorden, wie het zijn die in de eerste helft van het vers als de broeders en verwanten van Ezechiël worden aangeduid. Het woord „broeders" is hier, evenals ook elders, in ruimeren zin te nemen, en dan is zeker te denken aan zijn mede-ballingen, aan degenen die in 597 voor Chr. met koning Jojachin naar Babel zijn weggevoerd. Dit is de opvatting van de overgrote meerderheid der commentatoren. Enkelen echter, zoals KRAETZSCHMAR en BERTHOLET (HBAT), zijn van oordeel dat mede aan de ballingen van 586 te denken is. COOKE is geneigd zich met een „perhaps" hierbij eveneens aan te sluiten. Daaruit zou dan volgen, dat de perikoop vs 14—21 niet thuis hoort in het visioen, hfdst. 8—11, dat eerst in het zesde jaar sedert Jojachins wegvoering gedagtekend wordt (zie 8 : 1). Dit is evenwel niet aanvaardbaar. Zolang er geen dwingende gronden voor het tegendeel worden aangevoerd moeten wij er ons aan houden dat onze perikoop inderdaad deel uitmaakt van het complex, hfdst. 8—11, waarin zij nu eenmaal geplaatst is. En de tekst bevat hier geen enkel gegeven, dat ons zou noodzaken aan de ballingen van 586 te denken. Integendeel, ook van elders hebben we een getuigenis dat er bij de na 597 in Jeruzalem achtergeblevenen animositeit bestond tegenover de met Jojachin weggevoerden: in het visioen van de twee vijgenkorven, Jer. 24, moet Gods qualificatie van de weggevoerden als de goede vijgen en van de achtergeblevenen als de slechte, oneetbare vijgen een antwoord zijn op een precies tegenovergestelde voorstelling die in Jeruzalem gangbaar was (vgl. mijn *De profeet Jeremia, Eerste deel*[2], Kampen 1953, blz. 261 vv.). Bovendien moet er een zakelijk verband met de voorafgaande perikoop, vs 1—13, worden aangenomen: wij moeten hier te doen hebben met een reflex op de zelfverheffing die zich het waardevolle vlees in den pot achtte, en met een Goddelijk antwoord op de klagende vraag van den profeet in vs 13. Zo zelfs ook HÖLSCHER, blz. 77, die overigens het hele stuk vs 1—21 als „nicht hesekielisch" beschouwt (blz. 75).

Wanneer naast de „broeders" en „verwanten" van den profeet ook sprake is van „het ganse huis Israëls in zijn geheel" zullen we daaronder te verstaan hebben de ballingen van het Tienstammenrijk, die al veel eerder naar den vreemde waren weggevoerd. Ook dezen telden voor de Jeruzalemmers niet meer mee, maar zij worden hier uitdrukkelijk mede genoemd, omdat de toezegging die in het vervolg wordt gegeven ook op hen betrekking heeft.

16 In terugslag op de woorden der Jeruzalemmers moet nu Ezechiël het

woord van zijn Zender doen horen (אדני ontbreekt in den codex Vaticanus der LXX en in de Itala, maar hier is evenmin als in vs 13 reden om met BH dezen naam te schrappen; zie ook bij 2 : 4). De conjunctie כי waarmee dit woord begint kan als *conjunctio concessiva* (zie KÖHLER sub 20) worden verstaan; na den concessieven voorzin volgt dan in vs 17 met ו apodosis, na een onderbreking door een herhaald לכן אמר כה־אמר אדני יהוה, de nazin. Met het oog op die onderbreking zou men de conjunctie ook als affirmatief kunnen opvatten, terwijl dan in vs 17 met adversatieve ו vervolgd wordt. Voor wat de betekenis betreft, maakt het geen verschil: in het eerste geval krijgt men: „hoewel Ik hen weggedreven heb onder de volken ... toch zal Ik u vergaderen uit de volken"; in het tweede geval: *ja Ik heb hen weggedreven onder de volken ,,, maar Ik zal u weer vergaderen uit de volken*. De LXX heeft de verba in den toekomenden tijd, en zo wil het ook AUVRAY, maar het verband wijst uit dat de MT juist moet zijn.

Het is niet aanstonds duidelijk wat bedoeld wordt met het slot ואהי להם למקדש מעט. De LXX vertaalt ἁγίασμα μικρὸν, en zo ook de Engelse AV; maar מעט moet hier adverbium zijn. Dan kan het evenwel in tweeërlei zin worden opgevat: als aanduiding van een korten tijd en als aanduiding van een geringe mate. KEIL en VON ORELLI hebben, evenals onze SV, aan het eerste gedacht. COOKE meent op grond van het gebruik op andere plaatsen te mogen zeggen dat het eerder op het laatste betrekking moet hebben. Nu is dit argument van het gebruik zeker niet beslissend: tegenover een drietal plaatsen waar het een graduele geringheid aanduidt (2 Kon. 10 : 18; Zach. 1 : 15; Ps. 8 : 6) staan er niet minder dan 11, waar het temporele betekenis heeft (Ex. 17 : 4; Jes. 10 : 25; 29 : 17; Jer. 51 : 33; Hos. 1 : 4; Hagg. 2 : 6 [SV vs 7]; Ps. 37 : 10; Spreuk. 6 : 10; 24 : 33; Job 24 : 24; Ruth 2 : 7); maar toch is de graduele betekenis hier te prefereren. Want nergens vinden we bij Ezechiël ook maar enige aanwijzing dat de ballingschap van korten duur zou zijn; dat zou ook in strijd wezen met andere profetische uitspraken, met name van Jeremia (zie 29 : 10) en eveneens met de bestrijding van de voorstelling die bij de leidslieden van het volk leefde, zoals die door Ezechiël in opdracht van zijn Zender blijkens 11 : 2 vv. moest gegeven worden. Indien we ons dus aan de graduele betekenis van מעט moeten houden, wat is dan bedoeld met de uitspraak dat Jahwe voor de ballingen in geringe mate tot een heiligdom zal zijn? Volgens het traktaat *Megilla* van den Talmoed (29*b*) zou hierbij gedacht zijn aan huizen van gebed en onderricht in Babylonië. Het is ook niet onwaarschijnlijk dat er tijdens de ballingschap dergelijke huizen zijn ontstaan (zie het art. *Synagoge* van J. VAN NES in de *Chr. Encyclopaedie* V blz. 346*b*). Maar het is wel de vraag of hier daarop wordt gedoeld; de tekst zal wel eer bedoelen nadruk te leggen op het feit, dat de weggevoerden verstoken waren van tempel en offerdienst, waardoor de gemeenschap met Jahwe in sterke mate beperkt werd, hoewel deze — dat toont het woord מעט — toch niet geheel en al verbroken was (zo ook KRAETZSCHMAR, HERRMANN, COOKE, BERTHOLET HBAT, SCHUMPP, ZIEGLER). Ten dele hadden dus de Jeruzalemmers wel gelijk: de door Gods bestel in ballingschap weggevoerden waren inderdaad verstoken van de gemeenschap met Hem zoals die in tempel en offerdienst belichaamd was; maar toch ook slechts ten dele: geheel van de

gemeenschap met Hem verstoken waren ze ook in het oord der ballingschap niet.

17 Ook dit vers begint weer met לכן אמר כה־אמר אדני יהוה (evenals in vs 16 ontbreekt אדני in den cod. Vaticanus der LXX en in de Itala, maar er is geen reden het met BH te schrappen; zie ook bij 2 : 4). וקבצתי perf. consecutivum; in tegenstelling met het feit der ballingschap klinkt hier de Goddelijke belofte van terugkeer in het bezit van het land Israël. Hier wordt blijkens het gebruik van den tweeden persoon meervoud het woord tot de ballingen zelf gericht; in het vorige vers werd in den derden persoon meervoud over hen gesproken, dat moet dus beschouwd worden als aan de Jeruzalemmers geadresseerd. Dat hier nu sprake is van „volken" en „landen" in het meervoud, evenals ook in het vorige vers gewaagd wordt van „landen" in het meervoud, kan niet als een instantie worden aangemerkt tegen de beperking van de bedoelde „verbannenen" tot die van 597. Want hetzelfde motief dat het gebruik van een dergelijke terminologie verklaart in betrekking tot de ballingen van 586 (dat het neo-Babylonische rijk, evenals het Assyrische dat hier ook bij betrokken is, zie בית ישראל in vs 15, een conglomeraat van vele staten en volken vormde) geldt ook voor hen die in 597 werden weggevoerd. En dat de belofte van terugkeer niet beantwoordt aan de voorstelling die zich de ballingen zelf hadden gevormd (zie Jer. 29), blijkt uit het volgende.

18 tekent een geheel veranderde geestesgesteldheid die bij de uit ballingschap terugkerenden zal worden gevonden. De profetie gebruikt hier weer den derden persoon. Zulk een overgang is in de profetie zeer gewoon, en er is daarom geen reden daaraan met KRAETZSCHMAR een bizondere betekenis te hechten, nl. dat de hier gegeven belofte in hoofdzaak eerst voor het volgende geslacht geldt. Dit laatste is zeker waar, want de veranderde geestesgesteldheid zal eerst openbaar worden bij hen die in 536 terugkeren, maar behoeft nog geen motief te zijn voor de verandering in het persoonsgebruik. De veranderde geestesgesteldheid zal er toe leiden dat de terugkerenden alle „afschuwelijkheden" en „gruwelen" van het land daaruit verwijderen; de vrouwelijke suffixa 3 pers. enkv. hebben betrekking op אדמת ישראל (zie vs 17), voor de betekenis van שקוץ en תועבה zie men bij 5 : 9 en 11. In het verband staat hier wel de cultische zin op den voorgrond.

19 Zulk een geheel veranderde geestesgesteldheid zal te danken zijn aan Jahwe zelf: Hij zal een innerlijke vernieuwing teweegbrengen. In plaats van לב אחד hebben de LXX en de Itala gelezen לב אחר, en HITZIG, VON ORELLI, KRAETZSCHMAR, BERTHOLET, HERRMANN, TROELSTRA, NOORDTZIJ, SCHUMPP accepteren dit als de juiste lezing. Daarentegen hebben drie Hebr. handschriften en de Pesj. לב חדש, wat door CORNILL, TOY, BH, HEINISCH en ZIEGLER aanvaard wordt. Als we een gewijzigde lezing moeten volgen, zal die van de LXX wel de meeste waarschijnlijkheid hebben omdat verwisseling van ד en ר het best te begrijpen is. Toch is het niet noodzakelijk den MT te wijzigen; het kan ook zeer wel zijn dat de lezing der LXX door een dergelijke verwisseling ontstaan is. לב אחד is uitnemend te verklaren, zoals FISCH doet: „no longer divided between worship of God ans images." Daarmee correspondeert dan רוח חדשה „een nieuwe gezindheid". In בקרבכם is het plotseling optreden van het suff. 2 pers. meerv. heel vreemd; met de Orientalen, vele Hebr.

handschriften en Bijbeluitgaven, en de oude vertalingen zal בקרבם moeten worden gelezen (naar BH). Met de vervanging van het „hart van steen" (= hard, ongevoelig) door een „hart van vlees" (= ontvankelijk, gevoelig) wordt een grondige, algehele innerlijke vernieuwing aangeduid.

20 Doel van deze innerlijke vernieuwing (למען) is, dat zij zich aan Gods inzettingen en verordeningen zullen houden (over חקות en משׁפטים zie men bij 5 : 6; vgl. ook hierboven vs 12). En dan zullen zij Gods volk en Jahwe zal hun God zijn (zo ook Jer. 11 : 4; 24 : 7; 30 : 22; 31 : 1, 33; 32 : 38; Zach. 8 : 8; en bij Ezechiël nog 14 : 11; 36 : 28; 37 : 23, 27).

Uit de verzen 18—20 blijkt alzo dat de terugkeer die aan de ballingen beloofd wordt gepaard zal gaan met een in- en uitwendige reformatie, een volledig breken met afgodische praktijken en een toegewijd zijn aan den dienst van Jahwe. Het is dezelfde belofte die bv. ook gegeven wordt in Jer. 32 : 37—41, en die vervuld is met den terugkeer in 536 voor Chr. Terwijl de in Jeruzalem achtergeblevenen de reeds verbannenen van de gemeenschap met Jahwe voorgoed uitgesloten achtten en zich inbeeldden dat zij nu de uitsluitende en definitieve bezitters van het land waren, verkondigt hier de profetie juist aan deze ballingen dat zij eenmaal, van de afgoderij bekeerd, in het land der vaderen zullen terugkeren om daar hun God te dienen.

21 Het begin van dit vers is in den MT onbegrijpelijk. De LXX geeft er een letterlijke vertaling van, die evenzeer onbegrijpelijk is. HITZIG heeft voorgesteld in plaats van אל לב te lezen אחר. CORNILL, gevolgd door TOY en BH, benevens verschillende commentatoren, leest liever ואלה אחרי. Verandering van een oorspronkelijk אלה in אל laat zich zeer goed denken, maar voor een wijziging van אחרי in לב laat zich geen verklaring vinden. Daarom schijnt het meer aanbevelenswaardig met KRAETZSCHMAR na אלה eenvoudig de ב van לב te verbinden met het volgende שׁקוציהם. Het is echter volkomen onnodig ook zijn verandering van הלך in לכן te accepteren. We hebben dan te doen met een vooropgeplaatst ואלה waarin we een *casus pendens* kunnen zien (JOÜON *Gr* § 156 *a*), gevolgd door een verkorten relatieven zin (zonder de *nota relationis)*, en waarop met suffixa 3 p. mannel. meerv. in דרכם en בראשׁם wordt teruggegrepen. De zegswijze לבם הלך met de praep. ב „wier hart wandelt met...", is te verklaren als: „wier hart hangt aan...", of, „wier hart zich verpand heeft aan..." Voor de termen שׁקוץ en תועבה zie men bij 5 : 9 en 11 (vgl. ook boven vs 18). Onder אלה zijn, in tegenstelling met de ballingen voor wie in vs 17—20 een belofte gegeven wordt, de Jeruzalemmers te verstaan (vgl. vs 15). Zij zullen de rechtvaardige vergelding voor hun goddelozen wandel te wachten hebben; die zal op hun eigen hoofd neerkomen (vgl. ook 9 : 10; en korter, zonder ראשׁ, 7 : 4); נתתי is perf. propheticum.

De profetie eindigt met נאם אדני יהוה. De codex Vaticanus der LXX laat אדני weg; er is geen reden dezen naam Gods met BH te schrappen (zie ook bij 2 : 4).

Vertaling: *Maar van die (lieden) wier hart zich verpand heeft aan hun afschuwelijkheden en gruwelen doe Ik den wandel op hun eigen hoofd neerkomen, luidt het woord van den Here* HEERE.

vs **14—21** In terugslag op de zelfverheffing van de toenmalige bevolking van Jeruzalem (die zich het waardevolle vlees in den pot der stad achtte, zie

de vorige perikoop) wordt nu een belofte gegeven voor hen die reeds in ballingschap zijn weggevoerd. Op hen zagen de Jeruzalemmers neer als waren zij vervreemd van de gemeenschap met Jahwe, en zij achtten zichzelf de wettige en blijvende bezitters van het land. Maar, zo luidt de Goddelijke boodschap die de profeet heeft over te brengen, weliswaar zijn die ballingen door Jahwe's hand in den vreemde verstrooid en daardoor voor een belangrijk deel (door het gemis van tempel en offerdienst) van de gemeenschap met Hem beroofd (al is dat nog geen volledig ontberen van die gemeenschap), doch zij zullen weer in het land Israël worden teruggebracht, en dan alle afgodische praktijken daaruit wegdoen. Jahwe zelf zal hen innerlijk veranderen en vernieuwen, zodat zij zich aan zijn inzettingen en verordeningen zullen houden; zo zullen zij zijn volk, en zal Hij hun God zijn. In tegenstelling daarmee klinkt echter de bedreiging dat de Jeruzalemmers van thans, wier hart zich aan de afgodische praktijken verpand heeft, de rechtvaardige vergelding daarvoor zullen ontvangen.

vs 22—25 Einde van het visioen

22 De cherubs, met de כבוד van Jahwe boven hen tronende, die zich volgens 10 : 19 bij de Oostpoort van het tempel-complex bevonden, komen nu in beweging. Voor והאופנים לעמתם vgl. men wat bij 1 : 20 is gezegd. Er schuilt een kleine grammatische moeilijkheid hierin, dat feitelijk de raderen tweede subject zijn bij וישאו את־כנפיהם, terwijl men toch niet zeggen kan dat deze „hun vleugels verhieven". Sommigen willen daarom na כנפיהם nog inlassen (naar 10 : 19) וירומו מן־הארץ (zo CORNILL, TOY en KRAETZSCHMAR). Maar een dergelijke inlassing is niet verantwoord, en ook niet nodig. Men kan aan de moeilijkheid ontkomen door in de vertaling een tweede werkwoord in te lassen, bv. „verhieven zich" (TROELSTRA). Nog eenvoudiger is echter met de Nieuwe Vertaling van het Nederl. Bijbelgenootschap te zetten: *Toen verhieven de cherubs hun vleugels, met de raderen naast zich.* De כבוד van Jahwe (hier evenals in 8 : 4; 9 : 3 en 10 : 19 aangeduid als de כבוד אלהי־ישראל; anders in vs 23, evenals in 10 : 4, 18; Jahwe is de God van Israël, een eenvoudige stijl-variatie, zie bij 8 : 4), die zich een paar maal van de haar dragende cherubs verwijderd had (zie 9 : 3 en 10 : 4), had blijkens 10 : 18 haar plaats weer boven de cherubs ingenomen. Voor מלמעלה zie men bij 1 : 22 en 10 : 19.

Het vers wordt door hen, die 11 : 1—13 en 14—21 voor latere toevoegingen houden beschouwd als het middel waardoor de draad van het verhaal weer bij hfdst. 10 werd aangeknoopt; maar aangezien er voor een dergelijke beschouwing omtrent 11 : 1—21 geen genoegzame reden is, vervalt deze gedachte. Evenals de profeet in 10 : 19 meedeelt hoe hij de cherubs zich in beweging had zien zetten, verhaalt hij nu hoe hij ze wederom in beweging zag komen, thans om zich geheel te verwijderen.

23 Want de כבוד יהוה (hier, evenals in 8 : 4, doelende op de gehele verschijning: de Theophanie, tronende op de cherubs) verliet de stad en koos haar plaats op den Olijfberg. Bij תוך העיר behoeft men niet aan het juiste locale midden te denken; de tempel lag niet precies in het midden. Men vgl. plaatsen als Gen. 1 : 6; 18 : 24; 23 : 10; Ex. 3 : 4; 39 : 3; Deut. 13 : 17;

2 Sam. 4 : 6; Am. 6 : 4, en ook bij Ezechiël bv. 9 : 4, waar תוך zeker niet het exacte midden aanduidt. Dat de berg ten Oosten van de stad de Olijfberg is blijkt uit Zach. 14 : 4. Deze is hoger dan de stad, zie het art. *Olijfberg* van A. VAN DEURSEN in de *Bijbelse Encyclopaedie* en het art. *Olives, Mount of* in de *Westminster Dictionary of the Bible.*

24 Daarop heeft de profeet weer het gevoel alsof hij door een windvlaag wordt opgenomen (רוח is hier weer in denzelfden zin te verstaan als in vs 1 en in 3 : 12; zie aldaar), en nu naar het land Chaldaea (כשׂדים hier *nomen territorii,* met locatieve ה) wordt teruggebracht, naar הגולה, naar de zich daar bevindende ballingen (zie bij 1 : 1). Expressis verbis voegt hij er aan toe dat dit geschiedde in visionairen toestand: במראה ברוח אלהים. Deze uitdrukking ontmoet bij sommigen bezwaar, en zo wil CORNILL lezen במראת אלהים, TOY במראה אלהים, en BERTHOLET (HBAT) בְּמַרְאֹת אלהים. Maar de LXX heeft precies hetzelfde als de MT, en het bezwaar, dat tegen רוח bestaat, zal wel grotendeels voortkomen uit het feit dat men het eerste רוח ook als „geest" opvat, waardoor een zekere overtollige herhaling schijnt geboden te worden. Interpreteert men het eerste רוח als „windvlaag", dan valt dit bezwaar weg; er wordt dan gezegd, dat het overbrengen naar Chaldaea nog behorende tot het visioen (בַּמַּרְאָה, men lette op het bepalend lidwoord), en daaraan wordt nog toegevoegd dat dit visioen bewerkt werd door den Geest Gods. Men zie ook *De profeten des Ouden Verbonds,* blz. 56. Dit was tevens het einde van het visioen: Ezechiël zag het uit zijn gezichtsveld verdwijnen.

25 En daarop bracht hij zijn medeballingen van den gehelen inhoud op de hoogte. Daar דבר zowel „woord" als „ding" betekent, is het hier heel geschikt om niet alleen de waargenomen beelden, maar ook de gehoorde woorden aan te duiden; alles echter tot het visioen behorende, vandaar הראני.

vs **22—25** De visionaire Theophanie maakt nu eenstalten om heen te gaan: de profeet ziet hoe de cherubs hun vleugels omhoog heffen, om opwaarts te stijgen, met de raderen naast zich, en de heerlijkheid van Jahwe boven hen tronende. Zij verlaat de stad en kiest haar plaats op den Olijfberg. Ezechiël wordt weer in visionairen toestand door een windvlaag opgenomen en naar Chaldaea, naar zijn medeballingen, teruggebracht, terwijl het door hem aanschouwde uit zijn gezichtsveld verdwijnt. Daarna brengt hij zijn medeballingen van alles op de hoogte.

Hfdst. 12 : 1—20. Nog twee zinnebeeldige handelingen

HOOFDSTUK 12

vs 1—16 Zinnebeeldige voorstelling van het gaan in ballingschap

1 Inleidende formule, evenals in 3 : 16; 6 : 1; 7 : 1; 11 : 14.

2 God spreekt den profeet weer aan als בן־אדם (zie bij 2 : 1), en herinnert

er hem aan dat hij woont te midden van het בית מרי (over deze typering van Ezechiëls medeballingen zie men bij 2 : 5). Het bepalend lidwoord staat er bij omdat het den profeet als zodanig maar al te wel bekend moet zijn; God heeft het zo herhaaldelijk genoemd (vgl. behalve 2 : 5 ook 2 : 6, 8; 3 : 9, 26, 27 en onderscheidene andere plaatsen waar over hun ontoegankelijkheid voor het woord Gods gesproken wordt). Er kan mede in liggen een aanduiding dat het daarin anderen te boven gaat (zo REDPATH), vgl. bv. 3 : 5—7. De qualificatie wordt nader aldus uitgewerkt dat zij met ziende ogen blind en met horende oren doof zijn: zij willen niet zien, en zij willen niet horen.

3 Daarom moet de profeet hun door een zinnebeeldige handeling op aanschouwelijke wijze het woord van zijn Zender prediken; misschien zal dat, zoals aan het einde van het vers gezegd wordt, indruk op hen maken. Het Goddelijk bevel tot het verrichten van deze handeling begint met אתה, evenals in 3 : 19; 4 : 1; 5 : 1, dat nadruk laat vallen op den persoon van den profeet zelf; gevolgd door בן־אדם, vgl. het vorige vers. In עשׂה לך hebben we te doen met het gebruik van den *dativus commodi* dat in de richting ligt van den z.g. *dativus ethicus*, zie bij 4 : 1. Over גולה zie men bij 1 : 1; het heeft hier de betekenis van „ballingschap"; כלי גולה „Wandergerät", „luggage (for deportation)", zie KÖHLER. De imperat. Qal גלה, in de LXX ontbrekend, wordt door CORNILL, TOY, BH en vele commentatoren geschrapt, maar zonder voldoenden grond. Over de wijze waarop deportaties van overwonnen volken plaats hadden zie men ERICH KLAMROTH, *Die jüdischen Exulanten in Babylonien*, Leipzig 1912, blz. 24 vv. אל־מקום אחר zonder nadere aanduiding; men mag echter wel aannemen dat die plaats ver genoeg verwijderd is geweest om de bedoeling duidelijk te maken. Den volgenden morgen was de profeet echter weer terug (vs 8). Het redegevende zinnetje כי בית מרי המה motiveert, in aansluiting op vs 2, waarom de profeet zulk een eigenaardige zinnebeeldige handeling moet verrichten; het is omdat zijn medeballingen zo ontoegankelijk zijn voor de boodschap Gods.

4 Wat in vs 3 in beknopten vorm is gezegd wordt in de verzen 4—6 nader gepreciseerd. Zijn bagage moet de profeet overdag al gereed maken en naar buiten brengen, maar eerst tegen den avond moet hij zelf, voor het vertrek gereed, naar buiten komen. Dit „tegen den avond" is in overeenstemming met het Oosters gebruik: de tocht wordt aangevangen als het koeler begint te worden; maar het heeft in dit geval ook nog een bizondere betekenis in verband met de nachtelijke vlucht van Zedekia (2 Kon. 25 : 4), vgl. vs 12. In כמוצאי גולה zullen we het woord מוצא dat „Ausgangsort, Ausgang", „issue, way out, exit" betekent (KÖHLER), hebben op te vatten als *abstractum pro concreto:* „mensen die in ballingschap gaan" (COOKE); een analoog geval doet zich voor in 26 : 10 in de uitdrukking מבואי עיר מבקעה „mensen die een stad binnentrekken waarin een bres gebroken is". Een ietwat ander geval wordt aangetroffen in Gen. 21 : 16 in מטחוי קשת, waar een participium van het verbum, en geen abstractum wordt gebruikt. Het is dan ook volstrekt niet nodig hetzij de vocalisatie van גולה te wijzigen, en met CORNILL, HITZIG en BERTHOLET het partic. activum Qal גֹּולָה te lezen, hetzij die van מוצאי te veranderen in מוּצָאֵי (part. Poe. van יצא), zoals BEWER in BH[3] en KÖHLER willen; nog veel minder met ROTHSTEIN in BH[2] en HANS SCHMIDT den tekst te emenderen tot כיוצא

בגולה, of ook, zoals HERRMANN doet, de beide woorden, benevens het לעיניהם aan het begin van vs 5, als „Erläuterung zum vorigen Sätzchen" weg te laten. Men kan zich voor enige afwijking van den MT niet beroepen op de LXX: haar ὡς ἐκπορεύεται αἰχμάλωτος is zakelijk de weergave van den MT op de wijze als hierboven is aangegeven, en die men in ietwat gevarieerde bewoordingen bij zeer vele uitleggers vindt. De profeet moet zich bij zijn vertrek precies zo gedragen als men mag veronderstellen dat mensen doen die in ballingschap gaan.

5 Er is nog iets heel ongewoons in de wijze waarop Ezechiël zijn woning moet verlaten. Hij moet een gat in den muur breken en daardoor naar buiten klimmen. Het verb. חתר met ב in den zin van „doorheen breken", evenals in 8 : 8. De dat. commodi לך evenals in vs 3. In plaats van הוצאת zal wel met de oude vertalingen (ook den Targoem) te lezen zijn ויצאת (zo CORNILL, TOY, BH en de meeste commentatoren). De Hiph. zonder uitgedrukt object is vreemd; men zou moeten denken aan de bagage (zoals KEIL en VON ORELLI doen), maar die moest de profeet reeds overdag naar buiten brengen; vgl. ook de uitvoering van het Goddelijk bevel volgens vs 7, waar duidelijk gezegd wordt dat hij zijn reisbenodigdheden bij dag naar buiten bracht, en eerst des avonds het gat in den muur brak. Daarom veronderstelt VON ORELLI, dat die muur niet tot Ezechiëls huis behoorde, maar het gehele erf of liever de ganse nederzetting der ballingen in Tel-Abib omgaf, wat al bizonder onwaarschijnlijk moet geacht worden.

6 Bij zijn vertrek moet de profeet zijn bagage op den schouder laden. Het verb. תשׂא heeft geen uitgedrukt object, maar het is duidelijk, dat hier aan de reeds overdag naar buiten gebrachte bagage te denken is. עלטה „Finsternis", „darkness" (KÖHLER), komt behalve in dit hoofdstuk alleen nog voor in Gen. 15 : 17. Het gebruik van dit woord wijst er op dat Ezechiël met zijn eigenlijk vertrek moet wachten tot het volledig donker geworden is. Zijn medeballingen moeten hem in het donker zien verdwijnen, ze behoeven hem op zijn tocht niet te volgen; dit hangt ook samen met wat in vs 3 gezegd wordt: hij moet naar een andere plaats vertrekken, maar welke dat is behoeven zijn medeballingen niet te weten; voor de betekenis van de symbolische handeling is dat zonder belang; het komt er alleen op aan dat ze hem als balling zien heengaan. De Hiph. תוציא is hier goed op zijn plaats, het object is natuurlijk hetzelfde als van תשׂא. Het verb. wil echter niet zeggen dat de profeet nu zijn bagage naar buiten moet brengen; dat heeft hij reeds van te voren moeten doen. Zoals we ook bij 10 : 18 in herinnering hebben gebracht (zie aldaar) heeft יצא niet altijd den bepaalden zin van ergens u i t gaan; en evenals de Qal daar de betekenis heeft van „w e g trekken", zal hier de Hiph. te verstaan zijn als „w e g-brengen". Hier is dan ook geen reden met CORNILL, TOY, BH en de commentatoren die in vs 5 den Hiph. in Qal veranderen, te lezen תצא. Als een eigenaardige bizonderheid volgt nog פניך תכסה. KRAETZSCHMAR en HERRMANN zijn van oordeel dat deze er eigenlijk niet bij behoort, we zouden er in te zien hebben een inlassing op grond van wat in de verklaring der symbolische handeling in vs 12 gezegd wordt. Maar daarmee bewandelt men een averechtsen weg. De profeet begint met mede te delen wat Jahwe hem heeft opgedragen te doen; daar hebben wij ons aan te houden, en straks kunnen wij zien wat

de Goddelijke openbaring omtrent de betekenis der zinnebeeldige handeling leert. Hier zegt de tekst, dat hij zijn gelaat moet bedekken, met het gevolg dat hij den bodem niet ziet waarop zijn voeten treden; aan iets anders is hier bij הארץ niet te denken. Voor de verklaring van dit element in de symboliek der handeling zie men hierna bij vs 12.

Aan het slot van dit vers wordt uitdrukkelijk te kennen gegeven, dat de gehele handeling voor Ezechiëls medeballingen (בית ישׂראל als in 3 : 1, 4 vv., 17) zinnebeeldige betekenis heeft. Het redegevende כי heeft niet alleen op het laatst gezegde betrekking, maar op de gehele in vs 3—6 gegeven opdracht. מופת van onzekere etymologie (zie KÖHLER en ook BDB in de *addenda et corrigenda,* blz. 1120 s.v. אפת), wordt gebruikt van „wonderdaden" Gods (Ex. 7 : 3; 11 : 9; Ps. 105 : 5), ook van „voortekenen" van een toekomstig gebeuren (1 Kon. 13 : 3); hier heeft het, evenals in Jes. 20 : 3, den eenvoudigen zin van symbool", „zinnebeeld".

7 De profeet volvoerde de hem gegeven opdracht (צויתי 1 pers. perf. Poe'al: „mij was bevolen"); bij dag bracht hij zijn bagage naar buiten, en des avonds brak hij een gat in den muur van zijn huis. Er staat bij ביד, dat echter in de LXX en de Pesj. niet wordt weergegeven, en mede daarom door CORNILL, TOY, ROTHSTEIN in BH[2] en enkele commentatoren uit den tekst verwijderd wordt. Dit is wel de eenvoudigste oplossing, want een moeilijkheid ligt er zeker in; maar in dit geval is eenvoud allerminst kenmerk van het ware. BEWER in BH[3] wil naar EHRLICH en naar een reeds vroeger geopperde gedachte van KRAETZSCHMAR lezen ביתד „met een tentpin" of, naar Deut. 23 : 14 (SV vs 13) „met een schopje" (aldus TROELSTRA). Ook deze conjecturale emendatie heeft weinig aanbevelenswaardigs. Wij zullen moeten trachten het ביד te verklaren. VON ORELLI, KRAETZSCHMAR, DAVIDSON en COOKE doen daartoe een beroep op Jes. 28 : 2, waar ביד kennelijk betekent „met kracht". Zou dit echter wel de bedoeling zijn? De muren der huizen waren in het Oosten niet van zulk zwaar materiaal, dat voor het breken van een gat zeer bizondere krachtsinspanning nodig was (men denke aan 13 : 10, 11), zie de artikelen *House* in de *Westminster Dictionary of the Bible* en *Huis* van A. VAN DEURSEN in de *Bijbelse Encyclopaedie.* FISCH ziet in ביד een aanduiding van grote haast, alsof er geen tijd was om naar een werktuig om te zien. Maar het is niet noodzakelijk het gebruik van enig werktuig uitgesloten te achten; ook die werktuigen worden met de hand gebruikt (KEIL). Ik zie in ביד veeleer de aanwijzing dat Ezechiël niet van de hulp van anderen gebruik maakte, hij deed het *eigenhandig* (ook de Amerikaanse *Revised Standard Version* vertaalt: „with my own hands"). Toen het volledig donker geworden was (voor עלטה zie men bij vs 6) bracht de profeet zijn bagage, op den schouder gedragen, weg. Men heeft הוצאתי hier in denzelfden zin te verstaan als תוציא in vs 6: het verzwegen object is bepaald door het volgende נשׂאתי. Er is dus ook hier geen reden om den tekst te wijzigen en met CORNILL, TOY, BH en anderen te lezen יצאתי. De beide acties staan thans in omgekeerde orde; een ὕστερον πρότερον, tenzij men zowel in vs 6 als vs 7 het verb. נשׂא niet in den zin van „laden op", maar wat ook kan, als „dragen op" verstaat; dan zijn zij gelijktijdig. COOKE wijst er op dat in dit vers van het bedekken van het gelaat geen sprake is, maar dit behoeft niet al te zeer te bevreemden:

de uitvoering wordt in korter bewoordingen beschreven dan de opdracht. HENGSTENBERG die er van uitgaat dat niet de muur van Ezechiëls huis maar de stadsmuur van Tel Abib bedoeld moet zijn, ziet daarin een duidelijke aanwijzing dat de gehele symbolische handeling niet realiter kan ten uitvoer gelegd zijn, maar dit argument is niet afdoende (zie boven bij vs 5); op grond van de uitdrukkelijke verzekering van den profeet, dat hij gedaan heeft zoals hem bevolen was, hebben wij aan de reële volvoering vast te houden.

8 Thans volgt opnieuw een inleidende formule, als in vs 1, nu met de nadere tijdsbepaling בבקר, d. w. z. des morgens nadat de profeet de beschreven zinnebeeldige handeling had verricht.

9 God spreekt hem daarbij weer aan met בן־אדם, evenals in vs 2, en stelt hem de vraag of zijn medeballingen niet nieuwsgierig zijn geweest naar de bedoeling van wat hij gedaan heeft. In het voorafgaande is er telkens nadruk op gelegd dat hij dat moest doen לעיניהם „voor hun ogen"; en aan het slot van vs 7 wordt eveneens gezegd dat hij het gedaan heeft לעיניהם; ze hebben het dus m o e t e n zien; heeft dat hun geen aanleiding gegeven om hem te vragen, wat hij daar eigenlijk deed en wat hij daarmee voorhad? Ze worden hier evenals in vs 6 genoemd בית ישׂראל, en tevens, als in vs 2 en 3 בית מרי (zie bij 2 : 5). Het verb. אמרו in den pluralis, omdat het subj. een collectivum is.

10 Dit is een van de verzen waarvan een verantwoorde en begrijpelijke vertaling niet is te geven, terwijl ook langs tekstkritischen weg geen oplossing te verkrijgen is. Na de inleidende formule, waarin de profeet, zonder dat er verder aan beantwoording van de vraag van vs 9 aandacht wordt geschonken, van Godswege opdracht ontvangt een boodschap van zijn Zender aan zijn medeballingen over te brengen (אדני, hoewel in één Hebr. handschrift bij KENNICOTT en in enkele handschriften der LXX, ditmaal echter juist niet in den Vaticanus, ontbrekende, is niet met BEWER in BH³ te schrappen), volgen als inhoud van die boodschap alleereerst de twee woorden הנשׂיא המשׂא, waarbij geen praedicaat geboden wordt. Men heeft op verschillende manieren geprobeerd dit bezwaar te ondervangen: EWALD beschouwt הנשׂיא als vocativus, en verbindt het met המשׂא als in een genitivus: „o du Kronenträger dieser Traglast"; HITZIG e. a. brengen tussen beide woorden een verbinding tot stand door een verzwegen copula: „der Fürst ist diese Ladung" met de bedoeling: de vorst is het voorwerp van deze godsspraak; HANS SCHMIDT denkt aan een uitroep, waarin het tweede woord appositie is van het eerste: „Den Fürsten, diese Last in Jerusalem, und das ganze Haus Israel, die darin sind!" (waarin hij dan het object ziet van een in gedachten te suppleren: „stelle ich durch mein Verhalten dar"). Men heeft ook naar een oplossing gezocht door middel van conjecturale tekst-emendatie; door aan הנשׂיא de praep. על te laten voorafgaan (TOY, BERTHOLET in HBAT), door in plaats van הנשׂיא te lezen הנבא (KRAETZSCHMAR), het te vervangen door נִשָּׂא („erhoben ist dieser Spruch", BERTHOLET in KHC) of het als dittografie weg te laten (AUVRAY). Veel verder gaat de kritiek die alles wat na de inleidende formule volgt, met insluiting van het eerste woord van vs 11 אמר, eenvoudig wil weglaten (ROTHSTEIN in BH², HEINISCH, COOKE). Er is evenwel in de oude vertalingen geen basis voor tekstverbetering te vinden. De

LXX heeft ὁ ἄρχων καὶ ὁ ἀφηγούμενος wat bewijst dat zij wel den MT gelezen, maar dien niet begrepen heeft; de Vulgata vertaalt: „super ducem onus istud", en ook de Pesj. komt daarmee overeen. FISCH ziet in de woorden van Jahwe in ons vers slechts den aanloop om tot de eigenlijke boodschap in vs 11 te komen; hij verbindt ze als een vooropgeplaatsten accusativus van betrekking met het אמר van vs 11 en vertaalt: „concerning the prince, even this burden, in Jerusalem, and all the house of Israel among whom they are, say": — maar ook hij voegt er bij: „the construction of the verse is obscure". Inderdaad, dit is ook wel de conclusie waartoe we, na overweging van al de gegevens, moeten komen. En, zonder een poging te doen om aan de onderscheidene voorgestelde interpretaties er nog een toe te voegen, is het beste ons te beperken tot de gedachte, dat waarschijnlijk wel bedoeld wordt, dat de merkwaardige handeling van Ezechiël een aanschouwelijke godsspraak is, die betrekking heeft op den vorst (hier Zedekia, anders dan in 7 : 27) en de bevolking van Jeruzalem.

Nog een, kleinere, moeilijkheid ligt in het woord בתוכם aan het slot van het vers. Waarop slaat het suff. 3 p. mannel. meerv.? Velen willen het veranderen in 3 p. vrouw. enkelvoud בתוכה, slaande op Jeruzalem (TOY, JAHN [die overigens de clausule over het huis Israëls geheel weglaten wil], BEWER in BH[3], en voorts bv. KRAETZSCHMAR, BERTHOLET, TROELSTRA. Er is echter weinig grond voor deze verandering, daar de LXX ook duidelijk het meervoud gelezen heeft; zij heeft ἐν μέσῳ αὐτῶν. KEIL laat het slaan op כל בית ישׂראל en past המה, in terugslag op אליהם aan het begin, toe op Ezechiëls medeballingen, die ook tot het huis Israëls behoren (aldus verklaart hij dan בתוכם). Zo eveneens HITZIG en KLIEFOTH. Een andere verklaring, die echter veel minder waarschijnlijk is, wordt gegeven door VON ORELLI; hij verstaat onder „het huis Israëls" lieden van andere stammen die met het oog op de dreigende Chaldese invasie in Jeruzalem een toevlucht hebben gezocht; zijn bedoeling zal dan wel zijn dat het suff. 3 pers. meerv. slaat op de bewoners van Jeruzalem. Voor de opvatting van KEIL c.s. pleit nog in het bizonder, dat de naam בית ישׂראל telkens aan de ballingen in Babel gegeven wordt (3 : 1, 4 vv., 17), evenzeer als aan de bewoners van Jeruzalem (8 : 6, 10, 12); ook komt zo het uitdrukkelijke המה tot zijn recht. De boodschap die Ezechiël in zijn symbolische handeling te verkondigen had, was niet alleen van betekenis voor vorst en volk van Jeruzalem, maar ook voor de ballingen.

11 Die boodschap moet hij nu nader verklaren. Alleereerst moet hij zeggen: ik ben voor u een zinnebeeld (voor den zin van מופת zie men bij vs 6); voor *u*, d. w. z. voor zijn medeballingen (vgl. het vorige vers). En waarin nu dat zinnebeeld bestaat wordt aldus nader uitgewerkt: wat Ezechiël gedaan heeft, dat zal aan hen die in het land zijn achtergebleven (להם in onderscheid van de ballingen, die door het suff. 2 pers. in מופתכם zijn aangeduid) in vervulling gaan: zij zullen gaan in ballingschap, in gevangenschap. De ballingen moeten het goed weten, dat hun volksgenoten hun lot zullen delen.

12 Voor den vorst (evenals in vs 10 koning Zedekia) heeft die boodschap nog bizondere betekenis: hij zal, als het volledig donker is (over עלטה zie men bij vs 6), zijn bagage op zijn schouder laden (hier weer het verb. נשׂא zonder uitgedrukt object evenals in vs 6) en wegtrekken (voor de betekenis van יצא zie

men bij 10 : 18). Er is geen reden om de ו vóór יצא naar de oude vertalingen met Toy en BH weg te laten; en evenmin om de praep. אל in על te veranderen: zoals we reeds meer hebben opgemerkt gebruikt Ezechiël de beide voorzetsels door elkaar (zie bij 3 : 15). In den muur (hier den stadsmuur) zal men een gat breken (het onbepaalde meervoud, waarbij te denken is aan lieden uit het gevolg van Zedekia, men behoeft hiervan geen enkelv. te maken, zoals de LXX en Pesj. hebben; het verb. חתר met ב evenals in vs 5), om hem daardoor de stad te laten uittrekken. Er is geen grond om den inf. Hiph. הוציא naar de LXX met Toy en Rothstein in BH[2] te wijzigen in den inf. Qal צאת. Wat er verder volgt heeft de verklaarders nogal wat moeilijkheid bezorgd. De LXX vertaalt τὸ πρόσωπον αὐτοῦ συγκαλύψει, ὅπως μὴ ὁραθῇ ὀφθαλμῷ, καὶ αὐτὸς τὴν γῆν οὐκ ὄψεται. In aansluiting daarbij willen velen den tekst veranderen, vooral door in plaats van יען אשר te lezen למען אשר, en verder door te vocaliseren יֵרָאֶה (Niph.) en door de slotwoorden הוא את הארץ weg te laten (zo Bewer in BH[3]), of ook door alleen לעין הוא weg te laten (zo Toy en Rothstein in BH[2]). Herrmann houdt de gehele zinsnede voor „Zusatz". Men neemt dan aan dat als doel van de bedekking van het gelaat wordt aangegeven zich onkenbaar te maken of dat de koning het land dat hij verlaten moet niet zien wil. Er is echter geen voldoende grond om de redengevende conjunctie יען te vervangen door de finale למען, en het gaat ook niet aan deze met Keil als finale conjunctie te vertalen. De moeilijkheid welke de redegevende conjunctie oplevert in verband met het niet zien van het land (waaronder hier bezwaarlijk iets anders dan het land Kanaän kan verstaan worden) wordt echter op zeer geschikte wijze opgeheven, wanneer men, zoals de Nieuwe Vertaling van het Nederl. Bijbelgenootschap doet, aan het verb. ראה den zin van „weerzien" geeft: de koning moet zijn gelaat bedekken uit schaamte en smart (aan het imperf. יכסה zal men hier de „nuance devoir" moeten toekennen, Joüon *Gr* § 113 *m*), omdat hij het land dat hij verlaat nooit weer zal terugzien: met nadruk staat er הוא; hij, de koning, zal het in elk geval niet terugzien. Dit ziet niet op het feit dat hij door Nebukadnezar blind zou worden gemaakt (2 Kon. 25 : 7); daarover wordt eerst in vs 13 gehandeld; hier gaat het er om dat hij uit de ballingschap niet zal terugkeren.

13 Reeds uit het slot van het vorige vers blijkt dat het verlaten van de stad, dat als een poging om te ontvluchten moet worden gezien, geen succes zal hebben. Nog duidelijker wordt het hier gezegd. God zelf zal den vluchteling als een dier waarop jacht gemaakt wordt vangen (vgl. ook Hos. 7 : 12) en hem naar Babel, naar het land der Chaldeeën brengen. Maar ook dat land zal hij niet zien (dit ziet op 2 Kon. 25 : 7), en daar zal hij sterven. Dit laatste wil niet zeggen dat hij daar zal worden ter dood gebracht, maar dat hij er tot zijn dood toe zal blijven. Dat God bij het vangen en naar Babel brengen van Zedekia zich als middel bedient van de Chaldeeën spreekt vanzelf, maar alle nadruk valt er op, dat het God zelf is die dit lot over hem doet komen.

14 spreekt over het lot van hen die den koning op zijn vlucht vergezelden en hem daarbij behulpzaam waren, alsmede over dat van zijn gehele troepenmacht. In plaats van עזרה is te lezen het Qoré עֶזְרוֹ, het subst. עזר „hulp" wordt hier als *abstractum pro concreto* gebezigd in den zin van: *helpers*. Er is geen reden om te lezen עֹזְרָיו, part. act. Qal meerv. met suff. 3 p., zoals Cornill, Toy,

BH en ook KÖHLER willen. אגף „Schar", „band" (KÖHLER), komt alleen bij Ezechiël voor; behalve hier nog in 17 : 21 en op verschillende plaatsen in hfdst. 38 en 39. Jahwe zal die allen naar alle windstreken verstrooien (אזרה 1 p. enkelv. impf. Pi), en achter hen het zwaard trekken; over חרב אריק zie men bij 5 : 2.

15 En zij zullen weten dat Ik Jahwe ben, vgl. 6 : 7, 14; 7 : 4, 27. Subj. van ידעו is niet alleen koning Zedekia met de zijnen, maar wordt nu uitgebreid tot heel de bevolking, zoals uit het volgende blijkt. De met suff. verbonden infinitivus Hiph. (van פוץ) vindt zijn voortzetting in het tempus finitum וזריתי, vgl. GES-K § 124 *r*, JOÜON *Gr* § 124 *q*, DRI *Tenses* § 117 en vooral 118. Dat gewaagd wordt van een verstrooiing onder volken en over landen (meervoud) vindt zijn verklaring hierin dat het Chaldese rijk een conglomeraat van staten en volken vormde (zie ook bij 11 : 17). Daarbenevens kan men ook nog denken aan krijgsgevangenen die als slaven verhandeld werden en zo in verschillende oorden terecht kwamen (vgl. *Het herstel van Israël volgens het Oude Testament*, blz. 43).

16 Hoe velen er ook omkomen, toch zal God nog een kleine rest laten overblijven: אנשי מספר zo weinige dat ze gemakkelijk te tellen zijn. Over deze betekenis van מספר zie men bij 5 : 3. Voor zwaard, honger en pest zie men ook 6 : 12; 7 : 15. Als doel van het overblijfsel (למען) wordt aangegeven, dat zij onder de volken waar zij komen als ballingen zullen vertellen van al hun gruwelen (over תועבות zie men bij 5 : 9; hier wordt zeker gedoeld op afwijkingen in den dienst van Jahwe), d. w. z. zij zullen voor hen duidelijk doen worden dat ze hun lot niet hebben te danken aan Jahwe's onmacht om hen te beschermen, maar aan hun verlaten van zijn dienst. Het vers eindigt met de woorden וידעו כי־אני יהוה, zie ook vs 15. Subject van ידעו zijn thans de volken. Dit wil nog niet zeggen dat deze tot bekering komen, maar wel dat zij genoopt worden tot de erkentenis van Jahwe's grootheid en macht, en daardoor komt Jahwe tot zijn eer. Dezelfde gedachte vinden we ook in 38 : 23 en 39 : 23.

vs **1—16** De profeet ontvangt, nadat hij herinnerd is aan de weerspannigheid van zijn volksgenoten, die zich ziende blind en horende doof houden, de opdracht tot uitvoering van een eigenaardige handeling, die als een aanschouwelijke prediking dan misschien indruk op hen zal maken. Hij moet bagage gereed maken als iemand die in ballingschap zal gaan, die overdag buiten zijn huis brengen, en tegen den avond door een gat dat hij in den muur breekt zijn huis verlaten, om, wanneer het volledig donker geworden is met de bagage op zijn schouder en bedekt gelaat naar elders weg te trekken; alles zodat zijn medeballingen het goed zien. Als hij, na aan deze opdracht uitvoering te hebben gegeven, den anderen morgen weer in zijn huis is teruggekeerd, ontvangt hij, na de onbeantwoorde vraag of zijn handelwijze ook de nieuwsgierigheid zijner medeballingen gewekt heeft, de verklaring er van. Ook de nog in Jeruzalem achtergeblevenen zullen in ballingschap gaan; hun koning zal in de duisternis met zijn pak op den schouder door een opening in den stadsmuur pogen te ontkomen, maar het zal hem niet gelukken: hij zal zijn gelaat van verdriet en schaamte moeten bedekken omdat hij het land niet zal terugzien; God zelf zal hem als een dier waarop men jacht maakt vangen en naar Babel brengen, waar hij sterven zal, zonder ook dàt land te zien; allen die hem ver-

gezellen en zijn gehele troepenmacht zullen verstrooid en door het zwaard Gods vervolgd worden. De gehele bevolking zal over landen en volken verspreid raken, en daardoor te weten komen wie Jahwe waarlijk is; en de weinigen die aan zwaard, honger en pest ontkomen zullen tegenover die volken er van getuigen dat het hun gruwelijke afwijkingen zijn die hen in die ballingschap hebben gebracht, zodat ook die tot erkentenis komen van Jahwe's grootheid en macht. Voor de vervulling zie men 2 Kon. 25 : 4—7, 11; Jer. 39 : 4—9; 52 : 7—11, 15.

Er is geen grond om met Bertholet (HBAT) aan een samenvlechting van twee verschillende symbolische handelingen te denken, een die het lot der bevolking (vs 1—3, 6*b*, 7*a*, 8, 9, 11, 15) en een die dat van Zedekia voorstelt (4—6*a*, 7*b*, 8, 10, 12—14, 16); en waarvan alleen de eerste realiter door Ezechiël zou zijn ten uitvoer gelegd; de tweede zou dan zowel zakelijk als formeel niets met Ezechiël te maken hebben. De gehele perikoop is zeer goed als een eenheid te verklaren.

Er is evenmin reden om met AUVRAY (*Temoins de Dieu*, blz. 63, 64) aan te nemen dat de profeet deze symbolische handeling in Jeruzalem heeft verricht, en dat zijn vertrek (vs 3) een verlaten van die stad zou geweest zijn om zich voorgoed in een der dorpen uit den omtrek te vestigen. Weliswaar bevat de perikoop geen enkele directe aanwijzing waar het gebeurde heeft plaatsgevonden, maar na de mededeling van 11 : 24, 25 is er niet de minste aanleiding om hier een anderen localen achtergrond dan dien van de גולה te veronderstellen.

vs 17—20 Zinnebeeldige voorstelling van de verschrikking van het beleg

17 Dezelfde inleidende formule als in vs 1.

18 Ook hier wordt de profeet weer aangesproken met בן־אדם, evenals in vs 2; zie bij 2 : 1. Hij ontvangt bevel zijn eten en drinken te nuttigen met uiterlijke tekenen van angst en vrees. Ietwat vreemd schijnt het gebruik van het subst. רעשׁ, dat in de eerste plaats gebruikt wordt van een aardbeving (zo 1 Kon. 19 : 11; Am. 1 : 1; Zach. 14 : 5), maar dan verder ook van verschillende sterke geluiden (zie bij 3 : 12). Aan een geluid is hier zeker niet te denken, en daarom zal men het beste doen door aan een lichamelijk „beven" te denken. De LXX vertaalt ὀδύνη, en daarnaar wil JAHN lezen כְּאֵב. KÖHLER wil het woord veranderen in כעשׂ (= כעס) met de betekenis „Unmut, Kränkung", „vexation, grief". Maar we moeten hier een woord hebben dat iets aanduidt wat duidelijk uiterlijk waarneembaar is, omdat het blijkens vs 19 om een zinnebeeld gaat. Als de tekst dus zou m o e t e n gewijzigd worden, zou de suggestie van ROTHSTEIN in BH[2] overweging verdienen, die רעדה (zie bv. Ps. 2 : 11) aan de hand doet. Maar er is zeker g e e n noodzaak tot tekstverandering de toevlucht te nemen, daar Ezechiël het verb. רעשׁ van het „beven" van mensen en dieren gebruikt in 38 : 20. Wij kunnen dus rustig aannemen dat ook het subst. hier in den zin van lichamelijk beven gebezigd is, zoals trouwens ook door de commentatoren vrijwel algemeen gedaan wordt. Voor רגזה, een ἅπαξ, geeft KÖHLER op: „Aufregung", „agitation", maar het is beter ook hier aan een uiterlijk waarneembaar verschijnsel te denken. Het werk-

woord רגז betekent, zoals ook KÖHLER zelf zegt, in de eerste plaats: lichamelijk beven. BDB is hier te prefereren die voor רגזה opgeeft „quivering, quaking". Te vertalen door: *siddering*. דאגה daarentegen betekent *bezorgdheid* (zie bij 4 : 16). De aanduiding van de psychische gesteldheid wordt er aan toegevoegd, omdat de uiterlijk waarneembare verschijnselen als de uitingen daarvan moeten worden verstaan. Er is geen grond aan een invoegsel uit vs 19 te denken, zoals HERRMANN en BERTHOLET (HBAT) doen. Dat de profeet aan het Goddelijk bevel heeft gevolg gegeven spreekt vanzelf, al wordt het niet expressis verbis gezegd evenmin als bij de symbolische handelingen in hfdst. 4 en 5.

19 De symbolische handeling wordt verklaard door het er aan toegevoegde woord. Dat woord moet gericht worden tot of heeft betrekking op het עם־הארץ. Wat is daaronder te verstaan? Men kan ook hier, evenals bij 7 : 27 (zie aldaar), moeilijk denken aan een bepaalde klasse, en heeft derhalve de keuze tussen Ezechiëls mede-ballingen (zoals bv. KRAETZSCHMAR, HEINISCH en FISCH menen) en het lagere volk, in tegenstelling met de leidslieden, in Juda (zoals COOKE en ZIEGLER aannemen). De laatste opvatting behoeft niet uitgesloten te zijn door het gebruik van de praep. אל, ook als men die vertaalt door t o t, vgl. HERRMANN: „dass es Ezechiel jenen nicht direkt sagen kann, schliesst diese Bestimmung des Wortes natürlich nicht aus." En juist omdat עם־הארץ in den regel het lagere volk in tegenstelling met de leidende klasse aanduidt (zie KLAMROTH, *Die jüdischen Exulanten in Babylonien*, blz. 99—101), ligt het 't meest voor de hand aan de gemene bevolking van Juda te denken. Maar dan acht ik het 't best verantwoord, met COOKE אל te verstaan als „concerning". Men behoeft niet met BEWER in BH^3 te lezen על; zeker niet met het oog op Ezechiëls gewoonte om niet scherp in het gebruik tussen אל en על te onderscheiden (zie bij 3 : 15). *Met betrekking tot* dit lagere volk moet nu de profeet een woord van Jahwe verkondigen (אדני ontbreekt in één handschrift bij KENNICOTT en in den cod. Vaticanus der LXX, maar dat is geen reden het met BH weg te laten). Van dit woord wordt nog eens gezegd dat het gaat *over* de bewoners van Jeruzalem *in* het land Israël. Volgens COOKE heeft dit „the look of an explanatory gloss on the preceding term", vgl. ook BERTHOLET(HBAT), maar er is geen voldoende grond om aan een glosse te denken. De praep. ל heeft hier de betekenis „aangaande", zoals ook door de meeste commentatoren wordt erkend; slechts een enkele als KEIL, SCHUMPP, AUVRAY wil vertalen: „tot". En אל, waarvoor TOY, BH en enkele anderen als KRAETZSCHMAR, HERRMANN, BERTHOLET (HBAT) על in de plaats willen stellen, heeft hier de betekenis van על (zo ook FISCH en anderen).

En nu de inhoud van het verklarende woord. Deze sluit zich nauw aan bij het aan Ezechiël gegeven bevel. Zij — dat zijn de bewoners van Jeruzalem in het land Israël — zullen hun brood eten met bezorgdheid (over דאגה zie hierboven bij vs 18, en bij 4 : 16), en hun water drinken בשממון. Dit woord komt behalve hier alleen voor in 4 : 16, zie aldaar; het betekent *ontzetting*. Hier worden uitsluitend de psychische affecten aangeduid, want daar komt het op aan; in de zinnebeeldige handeling gaat het vooral om zichtbare verschijnselen. Met het finale למען wordt het doel aangegeven dat God er mee heeft als Hij over Jeruzalem de verschrikkingen van een beleg brengt; het moet daartoe leiden dat het gehele land een woestenij wordt. Het gaat niet aan

met HITZIG, KEIL, BERTHOLET (HBAT) en ZIEGLER aan למען causalen zin te geven. De bewering van JAHN, dat het als „Finalpartikel keinen Sinn gibt", houdt geen steek; en zijn betoog dat למען en יען „ganz gleichbedeutend" zouden zijn, en dat, hoewel „der Usus sie für die meisten Fälle differenziert hat", dit toch niet „durchgehende Regel" is, kan niet juist geacht worden. Wel is het waar dat in verschillende gevallen למען wordt gebruikt waar een noodzakelijk gevolg wordt aangeduid, bv. Jer. 27 : 15; maar dit bewijst allerminst dat למען causale betekenis zou hebben. תשם impf. Qal van שמם; over den *patach* in de tweede lettergreep vgl. men GES-K § 67 *p* en JOÜON *Gr* § 82 *h*. Ten onrechte nemen NOORDTZIJ en AUVRAY hier de betekenis „zich ontzetten" aan; in verband met wat in vs 20 volgt moet de zin wel zijn: „woest zijn of worden". De praep. מן in ממלאה moet als privativum worden verstaan: beroofd van zijn volheid, d. w. z. *beroofd van al wat er op is*. Het suff. 3 p. vr. enkv. in ארצה laat zich heel goed verklaren als betrekking hebbende op Jeruzalem (KRAETZSCHMAR); daarom is er geen genoegzame reden met BH naar enkele Hebr. handschriften en Bijbeluitgaven te lezen ארצם; zakelijk is natuurlijk bedoeld het land van de Jeruzalemmers, en men kan dan gevoegelijk vertalen: *hun land*. In מחמס is מן causativum: oorzaak van de verwoesting van het land is de geweldenarij van zijn bewoners. Over חמס zie men bij 8 : 17. Gelijk daar reeds is opgemerkt kan het hier misschien een algemenen zin hebben zodat het vergrijpen tegen God en mensen insluit; maar te bewijzen is dit niet, en in ieder geval ligt ook in geweldenarij tegenover medemensen een voldoende motivering van het lot dat het land treft.

20 voortzetting van het slot van vs **19**: *de bewoonde steden zullen tot puin en het land tot een woestenij worden*. Er is geen reden om naar de LXX (αἱ πόλεις αὐτῶν) met CORNILL en ROTHSTEIN in BH² den tekst te wijzigen en te lezen עריהם. Daarop volgt ook hier, evenals op andere plaatsen (6 : 7, 14; 7 : 4, 27, en hierboven vs 15), de verzekering dat de Israëlieten zullen weten wie Jahwe is. Met den 2en pers. meerv. worden nu Ezechiëls medeballingen toegesproken: zij die zich zulk een בית מרי (vs 2, 3, 9) hebben betoond zullen, als dat gebeurt, tot de erkentenis moeten komen van Jahwe's rechtvaardigheid en macht, en ook van zijn waarachtigheid.

vs **17—20** De profeet moet nog een tweede, veel eenvoudiger, zinnebeeldige handeling verrichten: zijn brood en water, zijn gewoon dagelijks voedsel moet hij al bevend en sidderend, als uiting van innerlijke bezorgdheid, nuttigen; een handeling die hij vermoedelijk wel enigen tijd achtereen zal hebben moeten voortzetten, al meldt de tekst dat niet. Door het verklarend woord wordt de betekenis van deze handeling aangegeven: zo zullen de bewoners van Jeruzalem (tijdens het te wachten beleg) in een gestadigen toestand van angst en ontzetting hun dagelijks voedsel nuttigen. En dat God deze verschrikkingen over hen brengt moet er ook toe leiden dat het gehele land een woestenij wordt, en de steden in puin vallen, en wel om de geweldenarij der bewoners. Als dit geschiedt zullen Ezechiëls medeballingen tot het inzicht komen wie Jahwe is.

Hfdst. 12 : 21—14 : 11.

Enige woorden Gods met betrekking tot de profetie

vs 21—28 Bestraffing van de ongelovige houding tegenover de ware profetie.

21 Inleidende formule als in vs 1 en vs 17. De thans geboden verkondiging sluit zich niet aan bij die van vs 1—20; veeleer valt hier een nauw verband op te merken met wat volgt in hfdst. 13 en het eerste gedeelte van hfdst. 14: we krijgen hier te doen met een kleine reeks van uitspraken die alle te maken hebben met het verschijnsel der profetie. Deze uitspraken zijn evenals de zinnebeeldige handelingen van vs 1—16 en 17—20 niet gedateerd. En hetzelfde geldt eveneens van de verdere profetieën, tot het einde van hfdst. 19. Eerst in 20 : 1 wordt weer een datum genoemd, te weten de 10e dag van de 5e maand van het 7e jaar; of nu al de profetieën van hfdst. 12—19 vallen tussen dien datum en den datum van Ezechiëls visionaire verplaatsing naar Jeruzalem (hfdst. 8—11), nl. de 5e dag van de 6e maand van het 6e jaar (8 : 1), een tijdvak van ruim elf maanden, laat zich bij voorbaat niet uitmaken.

22 Evenals in vs 2, 9, 18 wordt de profeet weer aangesproken als בן־אדם (zie bij 2 : 1). De vraag מה־המשל הזה heeft sterk afkeurende strekking. Het woord משל wordt in het O. T. in verschillende nuanceringen van betekenis gebruikt, vgl. mijn *Oud-Testamentische Kanoniek,* blz. 304. Hier heeft het den zin van een gangbare „zegswijze" van spottend karakter. Deze wordt aangeduid als in zwang על־אדמת ישראל, dus onder hen die in 597 nog in het land der vaderen waren achtergebleven. Maar לכם wijst er op dat ze ook haar weg naar de ballingen in Babel gevonden had, en ook door deze werd gebruikt. Wat haar inhoud betreft zij opgemerkt, dat het verb. ארך in Qal de betekenis heeft van „lang zijn"; de dagen zijn lang („the days are prolonged", KÖHLER) wil dus zeggen: *de tijd verstrijkt.* חזון, eigenlijk „gezicht, visioen" heeft hier, zoals meestal (vgl. Jes. 1 : 1; Ob. : 1; Nah. 1 : 1; Ps. 89 : 20) den meer algemenen zin van „Goddelijke openbaring", „profetische verkondiging". Wanneer daarvan het verb. אבד „verloren gaan" wordt gebezigd, wil dit zeggen dat de voorzegging, in die profetische verkondiging vervat, niet uitkomt, niet in vervulling gaat. En als er dan nog כל bij staat, is de bedoeling dat geen enkele voorzegging vervuld wordt. Bepaaldelijk zal de spotternij dan wel betrekking hebben op de door de profeten zo herhaaldelijk gegeven aankondiging van Jeruzalems ondergang. De tijd gaat voort, en van het sombere perspectief dat de profetie opent komt niets terecht. Een soortgelijke gedachtengang als in 2 Petr. 3 : 4.

23 Op deze ongelovige spotternij moet de profeet uit naam van zijn Zender een antwoord geven. Evenals op tal van andere plaatsen is in den Cod. Vaticanus der LXX אדני niet weergegeven; maar dit is ook hier geen grond om het met BH weg te laten. Het perf. Hiph. השבתי duidt een actie aan die wel in de toekomst (en dan nog wel in een nabije toekomst) valt, maar waarvan de zekerheid in dezen vorm gegeven wordt, dat ze als op het moment plaats

hebbend wordt voorgesteld (GES-K § 106 *m*, JOÜON *Gr* § 112 *g*). Men vertale: *ik maak een eind aan deze zegswijze.* In plaats van בישׂראל heeft de LXX οἶκος τοῦ Ἰσραηλ; ten onrechte willen HITZIG en CORNILL בית ישׂראל als subj. (collectivum) van het verb. ימשׁלו lezen.

De partikels כי אם tot een logische eenheid saamgevoegd, geven hetzij een beperking van, hetzij een tegenstelling met een voorafgaande negatie te kennen; hier is het laatste het geval, vertaal: *daarentegen.* קרבו הימים *de tijd* (nl. van de vervulling der profetie) *is nabij.* De laatste woorden ודבר כל־חזון geven enige moeite. Met het woord דבר weten velen niet recht raad, en nemen daarom de toevlucht tot een conjectuur. Er zijn zeer verschillende lezingen voorgesteld, waarvan met het oog op de consonanten die van BERTHOLET, overgenomen door HEINISCH en ZIEGLER, wel de minst onaanvaardbare is: גבר, perf. Qal, met de betekenis „in Kraft treten", „eintreffen". Maar de LXX is met haar λόγος πάσης ὁράσεως een krachtige getuige ten gunste van den MT. En daaraan is dan ook zeer wel een goede zin te hechten: men zie in דבר כל־חזון een samengesteld tweede subject van het verb. קרבו; het woord van iedere Goddelijke openbaring, d. w. z. de inhoud van iedere openbaring (over den zin van חזון zie men bij vs 22) is nabij, d. i. gaat binnenkort in vervulling. Als de aangekondigde katastrofe komt zal de ongelovige spot met het profetisch woord vanzelf tot zwijgen worden gebracht.

24 In dit vers is het de kwestie hoe de verbinding van חזון met שׁוא en van מקסם met חלק gelegd worden moet, en in verband daarmee of men חֲזוֹן st. cstr. dan wel חָזוֹן st. abs. en מִקְסַם st. cstr. dan wel מִקְסָם st. abs. vocaliseren moet. De vocalisatie als st. abs. vindt men in sommige Hebr. handschriften bij GINSBURG en in enkele Bijbeluitgaven. Deze wordt door BEWER in BH³ aanbevolen. In dat geval moeten שׁוא en חלק praedicaat zijn. Bij vocalisatie als st. cstr. zijn שׁוא en חלק qualitatieve bepalingen van חזון en מקסם. Nu heeft deze laatste opvatting het bezwaar dat חלק een adjectivum is (met de betekenis „glatt", „smooth", naar KÖHLER), maar volgens BDB zou het hier een substantivum zijn met de betekenis „flatterer" of „flattery". Bedoeld wordt in ieder geval, zoals ook door de overgrote meerderheid der commentatoren wordt aangenomen, de v a l s e profetie. KLIEFOTH was van mening dat onder חזון de w a r e profetie moet worden verstaan, en hield dan שׁוא ומקסם חלק voor het daarbij behorende samengestelde praedicaat: geen profetie zou ijdel en vleiende waarzeggerij zijn, maar alle profetie zou waar blijken. Het gebruik van het woord מקסם, dat alleen hier en in 13 : 7 voorkomt (en daar kennelijk van valse profetie wordt gebezigd), pleit er echter ten sterkste tegen dat men hier aan een uitspraak over de ware profetie zou kunnen denken: het is een subst. verbale van קסם gevormd, en dit verb. bet. eigenlijk „d. Losorakel befragen", „practice divination" (KÖHLER); letterlijk zou het dus moeten zijn „Befragung des Losorakels" (KÖHLER), in ruimeren zin kan men het verstaan als „waarzeggerij"; in ieder geval echter is het een term met een paganistischen achtergrond, waarvan niet aannemelijk is dat die in verband met de ware profetie zou zijn gebruikt. Het beste schijnt overigens wel dat men de vocalisatie חֲזוֹן als st. cstr. aanhoudt; en wanneer men חלק voor een adjectivum houdt, zou men voor מכסם de vocalisatie als st. abs. kunnen aanvaarden; het is echter

ook mogelijk met BDB bij חלק aan een substantivum te denken en dan de gangbare vocalisatie te blijven volgen. In beide gevallen is de vertaling „vleiende of verleidende waarzeggerij” aanbevelenswaardig.

De conjunctie כי aan het begin van het vers kan moeilijk causaal zijn: dat er geen valse profetie meer zal zijn (omdat de ijdelheid en onwaarachtigheid daarvan door de uitkomst zo overtuigend zal zijn gebleken) kan toch bezwaarlijk de reden worden genoemd voor het spoedig in vervulling gaan van de profetie waarvan vs 23 gesproken heeft. We hebben hier weer een geval waarin כי te nemen is in den zin van *waarlijk*, „heus” (zoals DE BONDT zegt, GTT, 1948, blz. 151 vv.). Met de vervulling der ware profetie gaat vast en zeker het ophouden der valse profetie gepaard.

25 De conjunctie כי zal ook hier affirmatief te verstaan zijn. KRAETZSCHMAR en ook ZIEGLER vatten haar adversatief op: het hier gezegde zou bedoelen een tegenstelling aan te geven met de valse profetie. Maar in zover hier van een tegenstelling sprake is, is het die met den ongelovigen spot die in de zegswijze, in vs 22 geciteerd, tot uiting komt, en de bedoeling is, in overeenstemming met vs 23, de gewisheid van de vervulling der profetie tot uitdrukking te brengen. Men kan de conjunctie onvertaald laten (zoals de nieuwe vertaling van het Ned. Bijbelgenootsch. doet), of haar nogmaals door „waarlijk” of „ja” weergeven. Het pron. personale separatum” אני dient om er nadruk op te laten vallen, dat als Jahwe spreekt zijn woord niet onvervuld blijft.

Wat den verderen tekst betreft nemen velen corruptie aan. CORNILL en JAHN willen lezen (met een beroep op de LXX) אדבר את דברי אדבר ואעשׂה „Ik spreek mijn woorden, Ik spreek en doe het.” Terecht is echter door COOKE opgemerkt, dat de Griekse vertaling niet noodzakelijk een anderen dan den Masoretischen tekst veronderstelt: wat in het Hebreeuws staat „could hardly be reproduced Gk”. TOY wil אדבר את אשׁר als „repetition of copyist” weglaten, NOORDTZIJ schrapt דבר. HERRMANN wil van דבר alleen de vocalisatie wijzigen, hij leest דֻּבַּר Poe'al „geredet ist es”. BERTHOLET (HBAT) en BEWER in BH³ willen in plaats van דבר ויעשׂה lezen דַּבֵּר וְעָשׂה, twee infinitivi absoluti. Inderdaad schuilt in het achteraan geplaatste דבר wel de grootste moeilijkheid. Maar onoverkomelijk is die moeilijkheid toch zeker niet. Men zie KÖNIG *Synt* § 414 q, waar verschillende analoge gevallen worden genoemd van wat hij qualificeert als „regressive Satzverflechtung”; we hebben (zoals ook HITZIG en KRAETZSCHMAR hebben gezien) met een attractie van דבר bij het relativum אשׁר te doen, een verschijnsel dat, zoals KÖNIG opmerkt, ook in het Assyrisch en meer nog in het Aethiopisch voorkomt. De mooiste parallel vinden we, zoals COOKE zegt, in Am. 5 : 1 אשׁר אנכי נשׂא עליכם קינה „een klaaglied dat ik over u aanhef” (VAN GELDEREN, *Het boek Amos*, Kampen 1933, blz. 102 vv. houdt קינה minder juist voor een appositie bij הדבר הזה; hij vertaalt: „Hoort dit woord, dat ik over u aanhef, een klaaglied”). Er is daarom allerminst reden tot tekstverandering. Het imperf. אדבר zal wel naar GES-K § 107 *g* en JOÜON *Gr* § 113 *c* iteratief moeten worden verstaan; het is altijd zo, als Jahwe een woord spreekt, dan gaat het in vervulling. Het tweede אדבר is dan te verstaan met de modaliteit van willen (JOÜON *Gr* § 113 *n*). AUVRAY breekt den zin in tweeën; hij vertaalt: „car c'est moi, Yahvé, qui parlerai. Ce que je dis est

dit et l'accomplissement n'en sera plus différé"; wat echter weinig acceptabel is, en vooral in het laatste gedeelte op nogal vrije weergave berust.

Opvallend is de 3 pers. fem. תמשך; deze kan geen betrekking hebben op דבר dat mannelijk is, waarom er ook staat יעשה. Er is echter geen reden om met ROTHSTEIN in BH[2] te lezen ימשך, of om, in navolging van de LXX en de Pesj., met HEINISCH en BERTHOLET (HBAT) te lezen אמשך. De vrouwelijke vorm kan zeer wel als aanduiding van een onbepaald neutrum worden verstaan (zie KÖNIG *Synt* § 323 *f*), het logische subject moet dan aan den voorafgaanden context worden ontleend, in dit geval de in de profetie vervatte aankondiging van de katastrofe. Naar mijn mening begint hier een nieuw zinsdeel, met een nieuwe gedachte: is in het voorafgaande gedeelte van het vers gewaagd van den algemenen regel, dat het woord van Jahwe in vervulling gaat, thans wordt in het bizondere geval van de aankondiging van Jeruzalems ondergang gezegd, dat er geen uitstel meer zal plaats hebben. Een aangekondigd oordeel kan in bepaalde gevallen wel eens uitgesteld worden (men denke bv. aan de profetie tegen Achab, 1 Kon. 21 : 21 vv., uitgesteld volgens vs 29); maar de situatie is nu zo, dat er van uitstel geen sprake meer zal zijn. De oude vertalingen hebben לא תמשך copulatief verbonden met het voorafgaande; ten onrechte wil ook ROTHSTEIN in BH[2] lezen ולא; het ontbreken van de copula is niet toevallig; er komt een nieuw punt naar voren. De daarop volgende conjunctie כי zal in verband daarmee adversatief moeten worden opgevat; in stee van enig uitstel heeft het tegenwoordige geslacht te rekenen op een onheilspellende boodschap die in hun eigen dagen in vervulling zal gaan. Dat geslacht wordt hier nog eens, evenals in vs 2, בית המרי genoemd (zie aldaar en ook bij 2 : 5).

De profetie sluit met het bekende נאם יהוה; het אדני dat er ook bij staat, wordt weer in den codex Vaticanus der LXX weggelaten, maar ook hier ten onrechte door BH als *dl* gequalificeerd.

Vertaling van het vers: *Ja, Ik de* HEERE, *spreek het woord dat Ik spreken wil, en het gaat in vervulling. Er zal geen uitstel meer zijn, maar in uw dagen, weerspannig huis, ga Ik een woord spreken dat Ik in vervulling doe gaan, luidt het woord van den Here* HEERE.

26 Dezelfde inleidende formule als in vs 21. Het hiermee ingeleide woord Gods houdt ten nauwste verband, zowel formeel als materieel, met wat in vs 22—25 geboden is. Toch hebben we niet met zuivere parallellen te doen: er zijn ook karakteristieke verschillen (zo terecht HERRMANN).

27 De profeet wordt evenals in vs 22 aangesproken met בן־אדם (zie bij 2 : 1). Weer wordt gewag gemaakt van wat de Israëlieten zeggen, maar het heeft nu betrekking op een bepaald persoon, blijkens הוא; en deze persoon kan geen ander dan Ezechiël zelf zijn. Nog een ander verschil met vs 22—25 is, dat het uitkomen van de profetie niet geloochend wordt, men meent alleen maar dat de vervulling in een heel ver verschiet ligt, dat de voorzegging betrekking heeft op een zeer verwijderde toekomst.

28 Ook hierop moet de profeet uit naam van zijn Zender antwoord geven; dit wordt met dezelfde woorden gezegd als in vs 23. Ook hier onbreekt אדני in den codex Vaticanus der LXX; bovendien ook in een Hebr. handschrift bij KENNICOTT; er is echter geen grond het met BH weg te laten.

Wat den inhoud van het antwoord betreft is er grote overeenstemming met vs 25, al bestaat er geen letterlijke gelijkheid. Het לא־תמשך waarmee het begint moet al dadelijk ietwat anders worden opgevat dan in vs 25. Ook hier is geen reden om met ROTHSTEIN in BH[2] te lezen ימשך; maar de vrouwelijke vorm is nu niet als neutrum te verstaan (hoewel BERTHOLET HBAT dat hier doet); het volgende דברי moet als subj. van dezen vorm worden beschouwd, en we hebben hier dus een van de gevallen waarin een meervoudig mannelijk subject met een voorafgaanden vrouwelijken werkwoordvorm in het enkelvoud geconstrueerd wordt (zie KÖNIG *Synt* § 348 *e*β). Ten onrechte wil BEWER in BH[3] den *Atnach* bij עוד plaatsen. Men zou dan wel, evenals in vs 25, een afzonderlijk zinsdeel krijgen: „er zal geen uitstel meer zijn"; maar met דברי raakt men in moeilijkheid. Deze moeilijkheid wil ZIEGLER oplossen door דברי te verbinden met den relatieven zin אשר אדבר en dit te nemen als subject, waarbij דבר het praedicaat wordt: „Alle meine Worte die ich spreche, spreche ich." Het is echter zeer de vraag of men דבר in den zin van „spreche ich" of, zoals AUVRAY doet, als „est dit" kan opvatten. De verbinding van כל־דברי met het negatieve לא־תמשך in den zin van: „geen van mijn woorden zullen worden uitgesteld", ligt het meest voor de hand. Wat verder volgt vertoont tamelijk wel gelijkheid met een deel van vs 25; we hebben hier weer met een attractie van דבר bij het relativum אשר te doen (naar KÖNIG *Synt* § 414 *q*); er is ook hier geen reden voor tekstwijziging, noch om דבר weg te laten (NOORDTZIJ), noch om het als דִּבֵּר te vocaliseren (HERRMANN), noch om in plaats daarvan met CORNILL te lezen אדבר, noch om, evenals in vs 25, in plaats van דבר ויעשה te lezen דַּבֵּר וְעָשׂה (BERTHOLET HBAT en BEWER in BH[3]). In ויעשה hebben we te doen met een ו *apodosis;* het subject van het verbum in den voorafgaanden relatieven zin heeft het karakter van een *casus pendens* (zie GES-K § 143 *d*, JOÜON *Gr* § 176 *j*).

Het geheel van de eigenlijke uitspraak is te vertalen: *geen van mijn woorden zal meer worden uitgesteld; het woord dat Ik spreek zal in vervulling gaan.*

De profetie sluit op gelijke wijze als in vs 25. Ook hier ontbreekt in den cod. Vaticanus der LXX de naam אדני, en in dit geval eveneens in den Marchalianus; maar ook hier is geen reden met BH dezen naam weg te laten.

vs **21—28** Tweeërlei woord Gods wordt hier medegedeeld, beide gericht tegen de ongelovige houding die het volk tegenover de profetie aanneemt. Het eerste (vs 21—25) bestraft een spottende zegswijze onder hen gangbaar, waarin gewezen wordt op het verstrijken van den tijd zonder dat iets van de profetische voorzeggingen in vervulling gaat. Aan het gebruik van die zegswijze zal Jahwe een einde maken door een spoedige vervulling te doen komen; waarmee tevens de valse profetie die zich tegenover het woord Gods stelt tot zwijgen zal worden gebracht. Zijn woord gaat altoos in vervulling, maar nu zal Hij die vervulling zonder uitstel nog in de dagen van het tegenwoordige geslacht doen komen. Het tweede woord Gods (vs 26—28) doelt meer in het bizonder op de houding die men ten aanzien van Ezechiëls profetische prediking aanneemt: daarvan zoekt men zich af te maken met de voorstelling dat zijn voorzeggingen alleen maar op een ver verwijderde toekomst doelen. Ook hiertegenover stelt Jahwe, dat er van geen uitstel meer sprake zal zijn; zijn woord gaat in vervulling.

HOOFDSTUK 13

vs 1—16 Tegen de valse profeten

1 Weer dezelfde inleidende formule als in 3 : 16; 6 : 1; 7 : 1; 12 : 1 enz.

2 De profeet wordt weer aangesproken als בן־אדם (zie bij 2 : 1), en ontvangt last om te profeteren tegen de profeten van Israël (zo moet hier de praep. אל worden opgevat; er is geen reden voor de door BH aanbevolen wijziging in על, de beide praeposities wisselen bij Ezechiël, zie bij 3 : 15). Deze profeten zijn valse profeten, zoals ook verder blijkt uit de qualificatie נביאי מלבם die van hen gegeven wordt. Dat zij als נביאי ישׂראל worden aangeduid is een bewijs dat de valse profetie haar oorsprong vindt in het bederf van den profetenstand, zie *De valsche profetie in Israël,* Wageningen 1911, blz. 66—68. Er wordt nog bijgevoegd הנבאים. Dit part. Niph. wordt door vele uitleggers als een zinloze herhaling beschouwd, en daarom door de meesten, in navolging van de LXX καὶ προφητεύσεις, met CORNILL, TOY en BH veranderd in den imperativus הנבא. KRAETZSCHMAR wil het liever maar geheel weglaten. Doch het part. heeft wel degelijk zin, als men er met DAVIDSON de aanduiding in ziet dat „they prophesied without limit"; men zou het in het Nederl. gevoegelijk kunnen weergeven als: *die maar aan het profeteren zijn;* zij wachten niet op een boodschap Gods die tot hen komt, en profeteren maar raak, van alles wat in hun eigen geest oprijst: ze zijn נביאי מלבם, vgl. ook Jer. 14 : 14; 23 : 16, 26. Tot hen moet Ezechiël zeggen dat zij nu eens moeten luisteren naar het woord van Jahwe.

3 Dat woord van Jahwe wordt ingeleid met de gebruikelijke formule כה אמר אדני יהוה, waarin ook hier weer אדני door den cod. Vaticanus der LXX niet wordt weergegeven, wat evenwel geen reden is om het met BH te schrappen. De interjectie הוי waarmee het begint wordt hier, evenals in Jer. 50 : 27, gevolgd door de praep. על (in vs 18 door ל). Een „wee" wordt uitgeroepen over die profeten, die hier tevens als נבלים worden gequalificeerd. Men kan daarin een zeker woordspel zien (zo BERTHOLET in KHC); het begrip נבל heeft in het Hebr. niet een louter intellectuele, maar mede een morele strekking (vgl. ook KÖHLER). De LXX heeft het niet; zij vertaalt τοῖς προφητεύουσιν ἀπὸ καρδίας αὐτῶν. Maar er is geen reden den Hebr. tekst met ROTHSTEIN in BH² voor corrupt te houden. Enige moeilijkheid doet zich voor bij den relatieven bijzin אשׁר הלכים אחר רוחם. Niet alleen ontbreekt deze in de LXX geheel, maar volgens onderscheidene commentatoren bestaat er grammatisch bezwaar tegen de constructie: vóór het participium zou in een dergelijken zin het pronomen personale noodzakelijk zijn (vgl. COOKE). Maar hoewel inderdaad in den regel dan dit pronomen gebezigd wordt (zie DRI *Tenses* § 199 *Obs.*), behoeft dit niet uit te sluiten dat het, zoals hier, ook wel eens niet geschiedt. Althans in Jes. 24 : 2 hebben we op het eind in de woorden כאשׁר נשׁא בו met zulk een geval te doen. In een ander voorbeeld, door COOKE daarnaast genoemd, Pred. 8 : 12, hebben we niet met een relatieven maar met een causalen zin te maken (zie mijn commentaar *Het boek de Prediker,*

Kampen 1948, ter plaatse). In elk geval is er geen reden om op grammatische gronden de oorspronkelijkheid van dit tekstgedeelte te betwijfelen en het met CORNILL e. a. weg te laten. Eveneens stuiten we op een moeilijkheid in de laatste woorden van den tekst ולבלתי ראו. Gewoonlijk wordt לבלתי geconstrueerd met imperf. of infin. KÖHLER wil hier dan ook vocaliseren רְאוֹ, infin. en JAHN wil lezen ראות. DRI *Tenses* § 41 *Obs.* wil het imperf. יראו lezen (waarvan hij dan „the people" als subject neemt). KRAETZSCHMAR wil beide woorden uit den tekst verwijderen. GES-K § 152 *x* poogt het perf. te verklaren door te veronderstellen dat we hier te doen hebben met een „unter der Rektion des ל stehender Relativsatz"; men zou dien aldus moeten verstaan: „gemäss dem, was sie nicht gesehen haben". Misschien echter is de moeilijkheid in dezer voege tot een oplossing te brengen, dat wij לבלתי eenvoudig gelijkstellen met בלתי, en het dan zoals בלתי in 1 Sam. 20 : 26, opvatten als een sterk geaccentueerd לא; we kunnen gewoon vertalen: *zonder iets geschouwd te hebben.* HERRMANN denkt dat de verklaring van de ongewone constructie hierin te zoeken is dat de hier „gewünschte perfektische Bedeutung" alleen op deze wijze „sicher gestellt" kon worden. De bedoeling is ten minste duidelijk, dat aan het spreken der valse profeten geen Goddelijke openbaring voorafging. Het gaat om vastlegging van het objectieve feit dat zij profeteerden zonder zulk een openbaring ontvangen te hebben. Desondanks kunnen zij subjectief wel overtuigd geweest zijn van de juistheid der door hen verkondigde verwachtingen.

4 In dit vers wordt Israël in den tweeden persoon aangesproken. In deze persoonswisseling ziet COOKE een aanwijzing dat we hier te doen zouden hebben met een marginale opmerking van een lateren afschrijver of lezer. HERRMANN daarentegen vindt daardoor de profetie „merkwürdig belebt" en ziet er een symptoom van originaliteit in. In geen geval is er reden die originaliteit te betwisten. Wat is het punt van vergelijking tussen de valse profeten en vossen? Daarop worden verschillende antwoorden gegeven. Gewoonlijk zoekt men het hierin dat vossen, die gaarne in bouwvallen een verblijfplaats zoeken (vgl. ook Klaagl. 5 : 18), deze ondergraven en daardoor nog verder vernielen. Enkelen, zoals indertijd EWALD, UMBREIT en HITZIG, denken veeleer aan het bij gevaar in bouwvallen wegkruipen. COOKE is van gevoelen dat men op de vermelding van de bouwvallen niet te veel nadruk moet leggen; het eigenlijke punt van vergelijking ligt in „the mischievous, destructive character of foxes". Een heel andere verklaring biedt FISCH: evenals vossen graag in bouwvallen wonen, vinden de valse profeten een geschikt terrein voor hun werkzaamheid in een volk „in process of dissolution", omdat „in an atmosphere of insecurity there is eagerness to listen to an optimistic speech." Wanneer wij letten op wat in vs 5 volgt, beveelt zich de gewone verklaring het meest aan: in plaats van tegen het verval in het volksleven op te komen, zoals een soldaat die de geslagen bres met zijn eigen lichaam vult, hebben de valse profeten de fundamenten ondergraven en daardoor het verval bespoedigd.

היו komt wel wat eigenaardig achteraan. HERRMANN die overigens de originaliteit van den MT handhaaft, meent dit voor een „Zusatz" te moeten houden uit een latere periode „wo die Prophetenzeit der Vergangenheit angehört." De LXX geeft in het geheel geen werkwoordvorm; ook CORNILL, ROTHSTEIN

in BH², SMEND en BERTHOLET (HBAT) schrappen היו; maar door KRAETZSCHMAR wordt het nadrukkelijk als voor het rhythme onontbeerlijk gehandhaafd. Het verb. היה dat, als alleen de simpele aanduiding van de overeenkomst tussen vossen en valse profeten bedoeld was, zeer gevoegelijk had kunnen achterwege blijven, staat hier waarschijnlijk in het perf. bij om te typeren wat die valse profeten in het verleden geweest zijn, en nog steeds bij den voortduur zijn (GES-K § 106 *g*, JOÜON *Gr* § 112 *e*).

5 Nu worden de valse profeten zelf in den tweeden persoon toegesproken. In de LXX wordt van hen in den derden persoon gesproken. Vgl. echter de opmerking van HERRMANN waarnaar bij het vorige vers is verwezen. פרץ (van het verb. פרץ) „Riss, Bresche", „gap, breach" (KÖHLER). De LXX heeft ἐν στερεώματι, en ook andere oude vertalingen hebben het enkelvoud; CORNILL, TOY, BH en verschillende commentatoren willen derhalve lezen בפרץ; men houdt den vrouwelijken meervoudsuitgang voor een dittografie van de eerste twee letters van het volgende ותגדרו. Het meervoud laat zich echter zeer goed verklaren als men denkt aan de verschillende religieuze en morele gevaren die het volksleven bedreigden. De LXX vertaalt het werkw. עליתם door ἔστησαν, maar er is geen reden hier naar analogie van 22 : 30 een vorm van עמד te lezen (zoals ROTHSTEIN in BH² en bv. ook TROELSTRA willen); עלה past uitnemend bij de uitgebeelde situatie: moedige verdedigers beklimmen een muur op de plaats waar een bres is ontstaan. Dit is beeld van de houding die een ware profeet heeft aan te nemen, door zich te weer te stellen tegen de euvelen die in het volksleven beginnen binnen te dringen. Daarnaast is ook sprake van het optrekken van een muur om het huis Israëls ter bescherming; als de muur van een belegerde stad al te zeer van de aanvallers te lijden heeft, bouwt men daarachter van op elkaar gestapelde stenen een nieuwen muur, om de verdediging te kunnen voortzetten. Van לעמד is subj. בית ישׂראל (KRAETZSCHMAR), niet de valse profeten zelf (KEIL). De bedoeling van de verdedigingsmaatregelen is dat de belegerde vesting in den strijd kan stand houden, en die vesting is het בית ישׂראל.

Van dit standhouden wordt ten slotte gesproken als iets dat zou moeten plaats hebben ביום יהוה. Deze יום יהוה komt a l l e e n in de profeten voor, en wel behalve hier in Jes. 13 : 6, 9; Joël 1 : 15; 2 : 1, 11; 3 : 4 (SV 2 : 31); 4 : 14 (SV 3 : 14); Am. 5 : 18, 20; Ob. : 15; Zef. 1 : 7; Mal. 3 : 23 (SV 4 : 5). Uit verschillende van deze plaatsen blijkt dat de term יום יהוה een staande uitdrukking is die ook onder het volk bekendheid heeft en door het volk zelfs nogal eens gebruikt wordt. Dat is al tijdens de vroegste profeten het geval (vgl. Am. 5 : 18, 20), hoewel we den term in nog vroegere bestanddelen van het O. T. niet aantreffen. Uit Am. 5 : 18 blijkt dat er onder het volk een veelvuldig praten over en verlangen naar den יום יהוה gevonden werd; en klaarblijkelijk verwachtte het van dien dag — althans voor zichzelf — niets dan goeds. De profeet gaat daar echter tegen in en zegt dat juist het omgekeerde het geval zal zijn (zie ook vs 20). De idee van een vasten, bepaalden dag ligt ook ten grondslag aan de zegswijze dat de een of andere gebeurtenis zal plaats hebben eer de יום יהוה komt, zoals in Joël 3 : 4 (SV 2 : 31) en Mal. 3 : 23 (SV 4 : 5). Dezelfde idee vinden we in onzen tekst: de יום יהוה is een dag, aan het volk en met name aan de valse profeten wel

bekend. Welnu, wat is dan onder dien יום יהוה te verstaan? Het kost niet veel moeite om tot het inzicht te komen dat daaraan onafscheidelijk de voorstelling van een Goddelijk gericht verbonden was. Volgens de populaire opvatting die we leren kennen uit Am. 5 : 18 was dat dan een gericht over Israëls vijanden, en daarom zag men dien dag voor zichzelf als een dag van louter heil. Doch de profetie verkondigt dat het een dag van gericht zal zijn ook over Israël. Dat is ongetwijfeld eveneens de bedoeling in onzen tekst. Wanneer de valse profeten zich tegen het godsdienstig en zedelijk verval hadden te weer gesteld, zou Israël in den dag van Gods gericht mogelijk hebben kunnen standhouden. En bij dezen dag van Gods gericht zullen we in dit verband wel meer in het bizonder moeten denken aan den dag waarop de door de profeten zo herhaaldelijk verkondigde katastrofe Juda en Jeruzalem treffen zou. Als de valse profeten, in stee van het volk in zijn ongehoorzaamheid te stijven, het tot gehoorzaamheid aan Gods wetten hadden aangespoord zou het aan die verschrikkelijke katastrofe hebben kunnen ontkomen (vgl. Jer. 18 : 7, 8).

6 Weer een verandering van persoon: opnieuw wordt, evenals in vs 3, over de valse profeten in den 3en persoon gesproken. Op de eerste vier woorden worden verschillende emendaties voorgesteld. De LXX geeft ze aldus weer: βλέποντες ψευδῆ, μαντευόμενοι μάταια, en BEWER in BH[3] wil dienovereenkomstig lezen twee participia in st. cstr. חזי en קסמי. CORNILL geeft de voorkeur aan twee infinitivi absoluti חָזוֹ en קָסֹם, zo ook nog BERTHOLET in KHC. De meest geaccepteerde emendatie is, dat men het subst. קסם vervangt door een meervoudigen werkwoordsvorm קָסְמוּ, parallel aan חָזוּ (zo TOY en ROTHSTEIN in BH[2]; onder de commentatoren HEINISCH, HERRMANN, TROELSTRA, COOKE, ZIEGLER, en ook BERTHOLET in HBAT). Al heel radikaal gaat KRAETZSCHMAR te werk door de vier woorden geheel als secundair te beschouwen. Er is echter geen genoegzame grond om van den MT af te wijken. Object van חזו zijn zowel שׁוא als קסם כזב (een qualitatieve genetief-verbinding); de inhoud van de door de valse profeten voorgewende openbaringen wordt als קסם „waarzeggerij" gequalificeerd, want in wezen staat de valse profetie met heidense mantiek op één lijn. Over de betekenis van het verb. קסם zie men bij 12 : 24. Het perf. wordt gebruikt, evenals in vs 4, om te kennen te geven wat die profeten in het verleden hebben gedaan en nog steeds voortgaan te doen (GES-K § 106 *g*, JOÜON *Gr* § 112 *e*); het werkw. חזה heeft daarbij den algemenen zin van: als profetische openbaring voordragen. Waarom dit als שׁוא en קסם כזב wordt aangeduid, vindt zijn antwoord in wat verder volgt: zij gebruiken de formule נאם יהוה zonder dat Jahwe hen als zijn boodschappers gezonden heeft. Zij hebben geen woord van Jahwe over te brengen, en wat zij als woord van Jahwe aandienen kan dus niet anders dan onwaar en onbetrouwbaar zijn.

Het slot ויחלו לקים דבר moet men niet met HITZIG en KEIL laten afhangen van het onmiddellijk voorafgaande: „dass sie harren dürfen auf Bestätigung des Wortes", maar met verreweg de meeste uitleggers beschouwen als een zelfstandig zinsdeel, in tegensteling met het tevoren gezegde: *en dan wachten ze nog op de vervulling van het woord!* יחלו is perf. Pi. van יחל „warten", „wait" (KÖHLER). לקים inf. Pi. van קום, behorende tot het taalgebruik van

den lateren tijd; de betekenis is „fulfil" (BDB) „eintreffen lassen", „establish" (KÖHLER). De meningen zijn verdeeld over het subject van לקים; volgens sommigen zijn dat de valse profeten zelf; die zouden de overtuiging gehad hebben dat zij door de macht van hun woord het voorzegde zouden kunnen bewerken (zo BERTHOLET KHC, KRAETZSCHMAR, NOORDTZIJ); volgens de meesten echter is het Jahwe; de valse profeten denken dat Jahwe hun woord wel in vervulling zal doen gaan. Daar de tekst geen duidelijke aanwijzing biedt is het 't beste een neutrale vertaling te geven: *zij wachten op de vervulling van het woord.* Dit bevestigt wat reeds bij vs 3 werd opgemerkt, dat de valse profeten, in weerwil van het ontbreken van een reële Goddelijke openbaring, subjectief wel van de juistheid en gegrondheid hunner verwachtingen overtuigd kunnen zijn geweest; hier wordt duidelijk gezegd dat zij het uitkomen van hun voorzeggingen verwachten.

7 De afwisseling in het gebruik der personen gaat door: thans worden de valse profeten weer zelf in den 2en persoon toegesproken. De vraag is rhetorisch: doet gij dat niet? met de bedoeling: dat doet gij zeker! De perfecta zijn op dezelfde wijze te verstaan als in vs 4 en vs 6. Het verb. חזה heeft denzelfden algemenen zin als in vs 6; hetzelfde is te zeggen van het subst. verbale מחזה. Over מקסם zie men bij 12 : 24. Een zekere crux levert op ואמרים; de ו past hier slecht. KEIL verbindt het part. met de twee voorafgaande tempora finita, alsof het eveneens een temp. finitum was: „und sprechet"... Maar dit is moeilijk te aanvaarden. Het beste zal wel zijn met TOY en BEWER in BH³, alsmede KRAETZSCHMAR en BERTHOLET (HBAT), de ו als een afschrijvers-fout weg te laten. Veelal wil men nog verder gaan en het gehele slot, te beginnen met ואמרים, dat in de LXX ontbreekt, voor een toevoegsel houden (zo CORNILL, ROTHSTEIN in BH², en ook HEINISCH, HERRMANN en COOKE); maar daarvoor is geen reden. We zullen אמרים hebben te beschouwen als appositie bij het subject der verba חזה en אמר: *gij die zegt: zo luidt het woord des* HEEREN, *zonder dat Ik een woord gesproken heb.*

8 Daarom komt een ernstig woord van God (met de beide namen אדני יהוה, waarbij אדני weer in den cod. Vaticanus der LXX ontbreekt, en daarom, doch ten onrechte, door BH wordt weggelaten) tot die profeten; ook hier in den 2en persoon toegesproken. Omdat zij bedrieglijke dingen spreken en leugen schouwen (de perfecta als in vs 4, 6 en 7) worden zij door een oordeel Gods bedreigd. Die bedreiging komt tot hen allereerst in het elliptische הנני אליכם *zie, Ik zal u!* Zo ook in 5 : 8; zie aldaar. Volgens TOY en BH zou men hier, alsmede op andere plaatsen in Ezechiël waar in deze zegswijze de praep. אל gebruikt wordt, in plaats daarvan על moeten lezen. Daarvoor is echter geen voldoende grond. Dat de LXX in Ezechiël meestal de praep. ἐπὶ gebruikt kan niet als grond gelden; want in Jer. 23 : 30—32 waar het Hebr. driemaal על heeft en evenzo in Jer. 51 : 25, bezigt de LXX telkens πρὸς; evenals in Jer. 21 : 13 waar het Hebr. אל heeft. Ook hier volgt, evenals in 12 : 25, 28, de formule נאם אדני יהוה, waar weer אדני in den cod. Vaticanus der LXX ontbreekt, alsmede in één Hebr. handschrift bij KENNICOTT, maar zonder dat er reden is het met BH weg te laten.

9 De bedreiging wordt voortgezet, met gebruikmaking van den 3en persoon. Zij begint met de zegswijze והיתה ידי אל הנביאים. Volgens CORNILL, TOY,

BH en een aantal commentatoren moet echter gelezen worden ונטיתי, zoals ook de LXX heeft ἐκτενῶ; vgl. ook 6 : 14; 14 : 9; 14 : 13. Men wijst er op dat de hier gebruikte uitdrukking bij Ezechiël overigens dient om de waarachtige profetische inspiratie aan te duiden, zie 1 : 3; 3 : 22; 37 : 1; 40 : 1. KRAETZSCHMAR en HERRMANN zien er echter een bijtend sarcasme in dat hier juist deze zegswijze gebezigd wordt om het straffend oordeel Gods te typeren. In ieder geval is er geen voldoende reden om den tekst te wijzigen. Het verbum is perf. consecutivum ter voortzetting van het in de elliptische bedreiging van vs 8 liggende futurum. Voor de praep. אל willen TOY en BH lezen על; maar אל heeft hier den zin van על; zoals we reeds meermalen hebben opgemerkt vinden we bij Ezechiël in sterke mate een wisseling in het gebruik van de twee praeposities; zie bij 3 : 15. De profeten worden vervolgens nog eens weer uitdrukkelijk gekarakteriseerd als *die bedriegelijke dingen schouwen en leugen waarzeggen,* vgl. ook vs 7; woorden die ten onrechte door KRAETZSCHMAR als „Einsatz" worden beschouwd.

Drie dingen worden dan genoemd, waarin het straffend oordeel Gods zich zal openbaren. In de eerste plaats zullen zij niet opgenomen worden בסוד עמי. Volgens KÖHLER kan סוד betekenen zowel „vertrauliche Besprechung", „confidential talk" als „Kreis von Vertrauten", „group of intimates". Den laatsten zin moet het hier hebben, evenals bv. in Jer. 6 : 11. KEIL denkt bepaald aan een kring van raadgevend karakter, en ziet hier geprofeteerd dat de valse profeten hun invloedrijke plaats in het volksleven zullen verliezen. Maar naar analogie van Jer. 6 : 11 is veeleer eenvoudig aan een niet meer behoren tot de volksgemeenschap te denken.

In de tweede plaats zullen zij niet ingeschreven worden in het כתב בית־ישׂראל. Het subst. כתב heeft een eigenaardige vorming, die in het Hebr. minder gewoon, in het Aramees daarentegen zeer gewoon is. Het komt behalve hier alleen in Dan. 10 : 21 en voorts in Kronieken, Ezra-Nehemia en Esther voor. Men vgl. KÖNIG *Lehrgeb* II § 68, 1. Of we hierin met een Aramaeisme te doen hebben is niet zeker; men treft dezelfde vorming aan in יקר, dat ook al bij Jeremia voorkomt. Het duidt in het algemeen aan iets dat geschreven is. Blijkbaar is hier te denken aan een register, waarin de namen werden opgetekend van hen die tot het huis van Israël behoorden. Dat het denkbeeld van een dergelijk register aan Israël niet geheel vreemd was blijkt uit plaatsen als Ex. 32 : 32 en Ps. 87 : 6.

En in de derde plaats zullen zij in het land Israël niet komen. Dit bewijst dat zij zich dus op het moment waarop de profetie werd uitgesproken niet in het land Israël bevonden. De profetie richt zich derhalve tegen valse profeten die onder de ballingen in Babel werkzaam waren. Daarvan spreekt ook Jer. 29 : 8 vv., 15, 21—23. De verkondiging van dit oordeel sluit echter tevens in, dat er eenmaal een terugkeer uit de ballingschap is te wachten, al zal die terugkeer zeker niet zo spoedig plaats hebben als de valse profeten en de door hen misleide ballingen droomden. Maar in dien terugkeer zullen de bestrafte valse profeten niet delen.

Uit deze drie genoemde dingen tezamen is duidelijk, dat deze valse profeten in het toekomstig herstel van Israël geen plaats zullen hebben: tot de toekomstige volksgemeenschap zullen zij niet behoren, hun namen zullen in het

register van Israël niet voorkomen, naar het land der vaderen zullen zij niet terugkeren. Zij vallen onder hen waarvan 20 : 38 spreekt. Ten onrechte karakteriseren enkelen als BERTHOLET, KRAETZSCHMAR, HEINISCH en NOORDTZIJ dat aldus, dat zij geen deel zullen hebben in het Messiaanse heil. Dit kan men alleen staande houden indien men er van uitgaat dat de Messiaanse heilstijd volgens de profetie nog zou aanbreken bij het leven van die valse profeten; dit is duidelijk in verband met het derde punt, dat zij aan den terugkeer uit Babel niet zouden deelnemen. Bovendien bevat de profetie geen enkele heenwijzing naar den Messias en zijn heil. Zij kondigt slechts aan dat de valse profeten zullen uitgesloten zijn van het beloofde herstel, dat na den val van Babels heerschappij zal intreden (Jer. 29 : 10—14).

Deze aankondiging van het ordeel over de valse profeten eindigt met het meer voorkomende וידעתם כי אני אדני יהוה (vgl. bv. 6 : 7; 7 : 4 en 12 : 20). Hiermee wordt weer Israël toegesproken (evenals in vs 4). Enkelen, zoals BERTHOLET (HBAT), COOKE en AUVRAY, lezen naar de LXX (γνώσονται) וידעו, maar hiervoor is geen grond; de persoonswisseling is geheel in overeenstemming met den gang die in de gehele perikoop gevolgd wordt. Ook door het oordeel over de valse profeten zal het voor Israël duidelijk worden wie Jahwe is. In afwijking van 6 : 7; 7 : 4 en 12 : 20, alsmede van andere plaatsen waar dezelfde formule met den 3en persoon gebruikt wordt (6 : 14; 7 : 27; 12 : 15) staat hier nog אדני bij. Zoals wel te verwachten is ontbreekt deze naam in den cod. Vaticanus der LXX; maar ook in sommige Hebr. handschriften bij KENNICOTT en in den codex Petropolitanus van 916. De weglating in deze Hebr. handschriften laat zich wel verklaren uit assimilatie aan de gewone formule, en daarom is het zeker niet gemotiveerd met BH אדני te laten vervallen.

10 In יען וביען hebben we met een emphatische causaliteitsaanduiding te doen, die we behalve hier nog in 36 : 3 en in Lev. 26 : 43 aantreffen [1]). De vraag is, waarmee de causale zin moet verbonden worden. HANS SCHMIDT meent met vs 11; hij houdt dan de woorden die de tweede helft van het vers vormen, te beginnen met לְהוא, voor een parenthesiaal tussenzinnetje. HERRMANN en TROELSTRA denken aan een onvoltooiden zin, dien de eerste laat eindigen met ואין שָׁלוֹם, terwijl de tweede den zin laat doorlopen tot het einde van het vers. COOKE wil de verbinding leggen met vs 8, waarbij hij er van uitgaat, dat vs 9 een tussenvoegsel is uit een andere recensie (en in ons vers zou dan oorspronkelijk de tweede persoon gebruikt zijn, die als gevolg van de inlassing van vs 9 in den derden zou zijn veranderd). Het beste is te denken aan een syntaktisch niet al te precies te bepalen verband met de voorafgaande oordeelsaankondiging. Door het emphatische יען וביען wordt als de hoofdreden voor een zo gestreng vonnis aangegeven dat de valse profeten als verleiders van het volk, Gods volk (men lette op het עמי), optreden (het perf. heeft hier dezelfde strekking als in vs 4, 6, 7, 8). Daarmee laden ze een ontzaglijke verantwoordelijkheid op zich. Het verb. טעה, nevenvorm van תעה, komt alleen hier voor, en wel in den Hiph., met de betekenis „verleiden". Zij

---

[1]) In 36 : 3 zonder de verbindende ו, die echter volgens BH toch behoort gelezen te worden.

spiegelen het volk voor, en dat nog wel als sprekend in den naam van God zelf, dat de situatie gunstig en het vooruitzicht voor de toekomst rooskleurig is, terwijl juist het tegendeel het geval is: zij hebben het maar over „vrede", terwijl er helemaal geen „vrede" is, vgl. ook Jer. 14 : 13; 23 : 17. In los verband wordt daaraan nog een beeldspraak toegevoegd die op tekenachtige wijze doet uitkomen hoe zij aan de ongegronde optimistische verwachtingen van het volk een schijn van gegrondheid zoeken te geven. Met het pron. הוא wordt, zoals algemeen wordt erkend, het volk bedoeld; grammatisch slaat het terug op עמי. Dat volk bouwt een חיץ. Dit woord is een ἅπαξ in het O.T., in het vervolg van de perikoop wordt telkens קיר gebezigd. Het woord, dat in de Talmudische Misjna in het traktaat *Sjebiit* III, 8 voorkomt, duidt volgens FISCH een muur aan die uit slechts los, zonder gebruik van enig bindmiddel, op elkaar gestapelde stenen bestaat. Er ligt dus de gedachte aan niet al te grote solidariteit in. Die gedachte vinden we eveneens bij KÖHLER, als hij zegt dat het woord oorspronkelijk niet meer aanduidde dan een „Vorhang" of „curtain" waardoor het inwendige van een woning in twee gescheiden ruimten verdeeld werd (vgl. ook BDB). Het is dus wel duidelijk dat het woord opzettelijk gekozen is, om de verwachtingen van het volk als weinig solide te typeren. Maar de valse profeten (die worden bedoeld met het suff. 3 pers. meerv. in הנם) trachten aan het luchtig bouwwerk van het volk een schijn van soliditeit te verlenen door het met een pleisterlaag te overdekken. Het verb. טוח betekent „bestreichen", „plaster, coat" (KÖHLER). En onder תפל, een woord dat alleen in deze perikoop en in 22 : 28 voorkomt is te verstaan „Lehmstrich, Tünche", „whitewash" (KÖHLER). In dit woord ligt geen aanduiding die aan ondeugdelijkheid van het materiaal doet denken. Ten onrechte vertaalt daarom de Statenvertaling „loze kalk" (CALVIJN „arenam absque calce", vgl. ook EWALD, UMBREIT, REDPATH; HERRMANN veronderstelt op grond van het Arabisch „Speichel"). De deugdelijkheid van een muur hangt niet af van het materiaal waarmee deze bepleisterd is; de bepleistering moet alleen dienen om de ondeugdelijkheid van den muur te maskeren, en dien een schijn van deugdelijkheid te geven. Men heeft bij den muur niet aan iets concreets te denken (bv. aan het rijk, zoals EWALD doet, of aan Jeruzalem, gelijk SMEND meent); evenmin heeft men er met BERTHOLET een zinspeling in te zien op den toestand van de muren der stad. De muur is eenvoudig beeld van de optimistische verwachtingen van het volk, en de valse profeten zoeken aan die verwachtingen een schijn van gegrondheid te geven door ze op Goddelijke toezeggingen te doen steunen (men zie Jer. 27 : 14; 28 : 2—4).

Nog dient vermeld te worden dat KRAETZSCHMAR een heel andere interpretatie geeft: hij verstaat onder והוא evenals in 12 : 27 den profeet Ezechiël zelf, en de tegenstelling zou hier zijn, dat deze voor het volk als bouwer optreedt, terwijl de valse profeten alleen maar wat pleister strijken. Dit kan onmogelijk juist zijn. Zoals is aangetoond ligt in het gebruik van het woord חיץ al een aanwijzing dat het over een ondeugdelijk bouwsel gaat, en het kan zeker niet de bedoeling zijn daarmee de werkzaamheid van Ezechiël te typeren. Bovendien slaat והוא terug op het voorafgaande עמי; maar KRAETZSCHMAR wil alles wat aan והוא voorafgaat als glosse uit den tekst verwijderen, onder

meer omdat het een afwijkend metrum zou vertonen, wat al een uiterst zwakke grond is; en verder omdat het noch bij het voorafgaande noch bij het volgende zou aansluiten. Inderdaad is het verband met den context vrij los, maar dat is zeker geen voldoende reden om aan een glosse te denken, en, zoals we hierboven hebben gezien, laat de causale zin zich heel goed verklaren als motivering van de in vs 8 en 9 geuite Goddelijke bedreiging.

Vertaling: *Omdat, ja omdat zij mijn volk verleiden door te zeggen: vrede, zonder dat er vrede is; terwijl dat een lichten muur bouwt, zie, dien bepleisteren zij met kalk.*

11 In de eerste zinsnede van dit vers doet ויפל ietwat vreemd aan. We hebben hier een imperfectum met ו copulativum. Dat daarmee het woord tot die kalkstrijkers moet beginnen is hoogst eigenaardig. CORNILL, TOY, BH en verschillende verklaarders menen het dan ook te moeten schrappen. Maar dat dit de juiste oplossing van de moeilijkheid is, is allerminst evident. De LXX op wie men zich evenals op de Pesj. voor de schrapping beroept, heeft wel πεσεῖται. Nu is het merkwaardige dat zij blijkbaar het woord תפל niet heeft begrepen; in vs 10 heeft zij als laatste woord ook πεσεῖται, en het is te verstaan dat zij hier niet tweemaal hetzelfde heeft gezet. Een beslissend getuige tegen de originaliteit van ויפל is zij dus zeker niet. Ook HERRMANN acht de „Streichung—bedenklich". Hoe moeten wij het echter verstaan? HITZIG, VON ORELLI en NOORDTZIJ denken dat het op de op den muur gestreken kalk ziet: die valt er af; maar in het volgende vers staat het vallen van den muur op den voorgrond, en in verband daarmee wordt dan de vraag gesteld waar de pleistering gebleven is. Er is dus alles voor te zeggen ook hier aan het vallen van den muur te denken. De ו zal in dit geval als ו adversativum moeten worden verstaan, om de tegenstelling te markeren met den schijn van soliditeit dien de kalkstrijkers aan den muur pogen te geven: *toch zal hij vallen!* Het is niet noodzakelijk de ו weg te laten, zoals HERRMANN als een mogelijkheid aanduidt.

Voor dit ויפל worden verder als bewerkende oorzaken genoemd: een stromende regen, hagelstenen (אבני אלגביש komt alleen hier en in vs 13, alsmede in 38 : 22 voor) en stormwind. Het perf. היה waarmee dit gedeelte begint kan het best worden opgevat als aanduiding van „erfahrungsgemässe Thatsache" (GES-K § 106 *k*), „vérité d'expérience" (JOÜON *Gr* § 112 *d*). De daarop volgende imperfecta zullen dan heel goed in denzelfden zin kunnen worden verstaan (zie GES-K § 107 *g*, JOÜON *Gr* § 113 *c*). Afwisseling van perf. en impf. in dezelfde betekenis komt meer voor; een sprekend voorbeeld biedt Ps. 2 : 1, 2. Velen houden היה voor een corruptie: men wil lezen יהיה (TOY, BH, COOKE), והיה (HERRMANN), of naar de Pesj. הִנֵּה (CORNILL, VON ORELLI, TROELSTRA, NOORDTZIJ; ook HANS SCHMIDT die dan vertaalt: „wartet nur"). KRAETZSCHMAR prefereert הֵן, als conditionele partikel (naar GES-K § 159 *w*, JOÜON *Gr* § 167 *l*). BERTHOLET (HBAT) laat het geheel weg. Maar er is geen reden aan een tekstfout te denken; in den hierboven aangegeven zin is היה zeer goed te verklaren. De bedoeling is kennelijk er aan te herinneren, dat zulk een luchtig bouwsel tegen de in de gewone orde der dingen optredende weersverschijnselen niet bestand is: vroeger of later moet het in elkaar storten.

Bizonder ongewoon is dan het overgaan in den vorm van een aanspraak:

ואתנה pronomen personale 2e persoon vrouwel. meervoud in dezen langen vorm ook in vs 20. De hagelstenen worden toegesproken. Eén Hebr. handschrift heeft וְאֶתְּנָה, eerste persoon enkelv. impf. Qal van נתן, waarvan dan Jahwe het subj. moet zijn. Hiermee stemt de LXX overeen: δώσω, en insgelijks de Vulg. Sommigen willen deze lezing volgen (TOY, VON ORELLI, HERRMANN, SCHUMPP). CORNILL wil lezen אֶתֵּן, zonder den cohortatieven uitgang, die hier ook weinig op zijn plaats schijnt. KRAETZSCHMAR leest יאתה, impf. Qal van het verb. אתה „komen", dat hij, in verband met zijn verandering van היה in de conditionele partikel הן, als praedicaat verbindt met גשם שוטף „wenn ein flutender Regen kommt". Anderen willen het woord geheel weglaten: BH, HEINISCH, TROELSTRA, NOORDTZIJ, COOKE, ZIEGLER, AUVRAY. Voor dit laatste is zeker geen reden; het δώσω van de LXX bewijst dat er in den oorspronkelijken tekst wel degelijk iets stond, en wel met precies dezelfde consonanten als de MT heeft. Daarom is er ook geen reden daarin verandering te brengen. Vraagt men verder hoe deze consonanten gelezen moeten worden, dan is bezwaarlijk te aanvaarden dat het δώσω van de LXX juist is; terecht heeft KRAETZSCHMAR er op gewezen dat de eerste persoon hier niet past; wat Jahwe doen zal komt eerst in vs 13 vv., hier wordt alleen maar de gewone loop van zaken getekend: stortregens, hagelbuien, stormwinden blijven niet uit, en daar is wat zo licht gebouwd werd nooit tegen bestand. En hoezeer ons ook daarbij het onverwachte overgaan in den vocatieven vorm moet bevreemden, de vocalisatie van den MT zal beslist gehandhaafd dienen te worden. De aanspraak met het pron. personale brengt HITZIG er toe de gehele zinsnede over de oorzaken van de instorting van den muur als een gebod of wens op te vatten; hij wil היה als imperatief vocaliseren, en de verba תפלנה en תבקע voor jussieven houden. KEIL volgt hem in zoverre dat hij eveneens deze beide laatste werkwoordvormen als jussieven verstaat. Dit kan echter, in verband met wat hierboven reeds is opgemerkt dat eerst met vs 13 de aankondiging van Jahwe's doen begint, onmogelijk de bedoeling zijn. Het vreemde van de aanspraak der hagelstenen blijft dus bestaan, en een plausibele verklaring daarvoor zie ik niet; misschien is deze vorm gekozen om op die hagelstenen een bizonderen nadruk te leggen: vooral wanneer ze zich, zoals meermalen gebeurt, tot onregelmatig gevormde ijsmassa's verbinden, kan de uitwerking verschrikkelijk zijn (zie de *Westminster Dictionary of the Bible* s.v. *hail*); een bekend voorbeeld er van vinden we in Joz. 10 : 11.

תבקע is gevocaliseerd als impf. Pi. CORNILL, TOY, BH en vele commentatoren willen den vorm als impf. Niph. lezen, en algemeen wordt hij toch als een Niph. vertaald; zo reeds de LXX ῥαγήσεται. KEIL zegt dat de Pi. hier intransitief gebruikt is; in vs 13 komt daarentegen de Pi. in causatieve betekenis voor. Hoe het echter zij, men zal hier zeker intransitive moeten vertalen.

De tweede helft van het vers vertaal ik: *er komt stromende regen, en gij, hagelstenen, valt neer, en stormwind breekt los.*

12 En als nu zo'n licht gebouwde muur gevallen is, wat blijft er dan over van de kalk waarmee men dien bestreken heeft? הנה moet hier den zin hebben van „als", vgl. KÖHLER s.v. onder 10. Een heel illustratief voorbeeld van deze betekenis vinden we in de door KÖHLER genoemde plaats 1 Sam. 9 : 7 והנה נלך,

en zie wij gaan = en gesteld nu, dat wij gaan. טיח subst. gevormd van het ook reeds in vs 10 en hier nogmaals gebruikte verb. טוח, is een ἅπαξ, en moet dus betekenen: wat ergens op gestreken is. Na den val van den muur kan terecht de vraag gesteld worden: waar is de pleisterlaag gebleven? Die vraag wordt gesteld aan hen die daarmee den muur bestreken hebben, de valse profeten. De bedoeling is duidelijk: als het bouwsel der optimistische volksverwachtingen ineengestort is, wat blijft er dan over van den schonen schijn dien de valse profeten door hun zogenaamde godsspraken daaraan hebben gegeven?

13 Nu komt het woord van Jahwe (אדני dat er ook hier bij staat ontbreekt weer in den cod. Vaticanus der LXX en wordt ten onrechte door BH geschrapt), waarin Hij aankondigt dat Hij het luchtig bouwsel van het volk zal vernietigen, d. w. z. dat Hij hun optimistische verwachtingen den bodem zal inslaan. De beeldspraak blijft behouden, maar zakelijk gaat het nu over het komend gericht. Daarom is er sprake van Gods gramschap en toorn. ובקעתי perf. consecut. ter aanduiding van een toekomstig gebeuren, in slechts los verband met het voorafgaande (GES-K § 112 *x*). Het wordt gevolgd door een futurisch imperfectum יהיה, dat tevens als praedicaat moet gedacht worden bij אבני אלגביש (zie daarover bij vs 11). Op tweeërlei manier poogt men bij dit laatste een eigen verbum te krijgen: TOY door tussen בחמה en לכלה in te lassen אֶתֵּן, maar de meesten door לכלה door תפלנה te vervangen (CORNILL, BH, KRAETZSCHMAR, HEINISCH, TROELSTRA, COOKE, ZIEGLER). De LXX toont echter door haar εἰς συντέλειαν dat לכלה oorspronkelijk moet zijn. Het wordt dan ook door HERRMANN en BERTHOLET (HBAT) gehandhaafd. Als er een fout in den tekst schuilt, moet deze in בחמה zitten: dit woord heeft twee bezwaren, ten eerste dat het geen persoons- suffix heeft (de Pesj. heeft het pron. suff. 1e persoon), en ten tweede dat het een repetitie is. De LXX heeft een verbaalvorm ἐπάξω, maar laat daaraan voorafgaan ἐν θυμῷ. HERRMANN vindt בחמה „jedenfalls unrichtig", hij vermoedt dat er eigenlijk een verbum moet worden gelezen, maar erkent dat een palaeografisch bevredigende conjectuur niet te vinden is. Het zal dan ook wel het beste zijn ons aan den MT te houden; het Gr. ἐπάξω zou gezien kunnen worden als een poging om den ietwat stroeven tekst iets vlotter te vertalen. Ook wij moeten daar iets op vinden, bv. aldus: *Ik zal een stormwind doen losbreken in mijn gramschap, en een stromende regen zal er komen in mijn toorn, met hagelstenen — in gramschap tot het uiterste toe.* De toevoeging aan het eind dient dan om te doen uitkomen, dat het gericht zonder mededogen zal worden ten uitvoer gelegd, vgl. ook 5 : 13; 7 : 8.

14 Door de in het vorige vers genoemde middelen zal Jahwe den zo fraai bepleisterden muur omverwerpen (הרם „einreissen", „throw down, tear down", KÖHLER), en ter aarde doen neerstorten; ja zelfs zijn fundament zal worden blootgelegd. In wat er volgt begint de werkelijkheid door de beeldspraak heen te spelen: het gebruik van den 3en persoon vrouwelijk enkelvoud נפלה, hoewel קיר mannelijk is, is daarvan een aanduiding (König, *Synt* § 252 *f*); eveneens בתוכה, met vrouwelijk suffix, terwijl bovendien bij een muur van תוך eigenlijk geen sprake kan zijn; men heeft hier eerder te denken aan Jeruzalem. Resultaat hiervan zal zijn dat men tot de erkentenis moet komen

wie Jahwe waarlijk is (vgl. ook vs 9); subject van וידעתם zullen wel zijn de Israëlieten, evenals in vs 9; de valse profeten kunnen het niet zijn, omdat die bij de katastrofe hun einde hebben gevonden.

15 Voor de betekenis van וכליתי את־חמתי zie men bij 5 : 13; van טחים אתו תפל bij vs 10. Bij וָאֹמַר is te denken aan het machtwoord Gods; als Hij zegt: weg is de muur, en weg zijn die hem bepleisterden, dan i s alles weg. Er is geen reden om de vocalisatie te veranderen en te lezen ואמר, noch veel minder om den consonanten-tekst te wijzigen in וַיֵּאָמֵר of ואמרו, zoals velen willen (vgl. BH); de LXX heeft καὶ εἶπα en steunt derhalve de Masoretische vocalisatie. Evenmin is er grond om naar de Pesj. in plaats van אין te lezen איה (als in vs 12), zoals men eveneens gewoonlijk wil (vgl. BH; alleen ZIEGLER, die wel ואמר als 3e pers. leest, houdt zich aan אין). De LXX heeft ook de negatie οὐκ.

16 moet appositie zijn bij הטחים aan het einde van het vorige vers. Sommigen, zoals CORNILL en KRAETZSCHMAR, denken aan een verklarende glosse; maar TOY weigert aan een glosse te geloven: „it seems too long and formal for a scribal gloss"; hij denkt eerder aan een latere toevoeging van den profeet zelf. Ook BERTHOLET heeft er in KHC al op gewezen dat de schrapping door CORNILL „gegen alle Ueberlieferung" is.

De gehele perikoop wordt nog besloten met נאם אדני יהוה, waarin אדני in den codex Vaticanus der LXX alsmede in de Itala ontbreekt, doch ten onrechte door BH als *dl* wordt gequalificeerd.

vs **1—16** Deze profetie richt zich tegen de valse profeten die maar raak profeteren naar hun eigen inzicht, en roept over hen het Goddelijk wee uit: zij zijn schuldige dwazen die afgaan op wat in hun eigen geest opkomt, zonder een openbaring Gods te hebben ontvangen. Zij worden vergeleken met vossen die in bouwvallen wroeten en deze daardoor nog verder vernielen: zij ondergraven de fundamenten van het reeds in verval zijnde volksleven en bespoedigen daardoor het verval. In plaats van als moedige soldaten te handelen die in den strijd geslagen bressen met hun eigen lichamen dichten of een nieuwen beschuttenden muur tegen den vijand opwerpen, opdat hun volksgenoten op den gerichtsdag des HEEREN niet zouden te gronde gaan, spreken zij bedriegelijke en leugenachtige dingen door het te doen voorkomen alsof zij een woord Gods te brengen hadden, terwijl Hij hen niet gezonden heeft. Is het geen bedriegelijke voorstelling, wanneer zij zeggen: zo luidt het woord des HEEREN, terwijl de HEERE helemaal niets gezegd heeft?

Daarom klinkt van Godswege een ernstige bedreiging tegen deze valse profeten. Eerst in het algemeen in den elliptischen vorm: zie, Ik z̀àl u! Daarna meer in het bizonder in dezer voege, dat er voor hen in het toekomstige herstelde Israël geen plaats zal zijn en dat zij (dit is kennelijk tot valse profeten onder de ballingen in Babel gericht) naar het land Israël niet zullen terugkeren. Dat zal zijn, zo wordt met bizonderen nadruk gezegd, omdat zij het volk van God verleiden door het vrede te verkondigen, zonder dat er van vrede sprake is. Als het volk in zijn optimistische verwachtingen een luchtigen muur bouwt, bepleisteren zij dien door hun voorgewende godsspraken met kalk, ten einde daaraan een schijn van soliditeit te geven. Maar zulk een luchtige muur zal vallen: tegen ongunstige weersverschijnselen, regen, hagel en storm,

die er plegen te komen is hij niet bestand. En als hij gevallen is, wat blijft er dan van de pleisterkalk over? Zo zal God — met voortzetting van de beeldspraak — in ongetemperden toorn storm en stortregen en hagel doen komen, den muur omverwerpen en ter aarde doen storten, zelfs het fundament er van bloot leggen; Hij zal zowel den muur (de ijdele verwachtingen van het volk) als de pleisteraars met kalk (de profeten die Jeruzalem door leugenachtige voorzeggingen misleiden) te niet maken. Zo luidt Zijn woord; en als het in vervulling gaat zal Israël weten wie Hij in waarheid is.

F. GIESEBRECHT, *Die Berufsbegabung der Alttestamentlichen Propheten*, Göttingen 1897, blz. 167, dateert deze profetie eerst na den val van Jeruzalem in 586 voor Chr. En hij heeft daarmee navolging gevonden bij KRAETZSCHMAR. De „dag des HEEREN"waarvan sprake is in vs 5 zou al tot het verleden behoren. Maar dat is uit den tekst niet op te maken. Integendeel, het slot van vs 6 (de valse profeten wachten nog op de vervulling van hun voorzeggingen) en de Goddelijke bedreiging in vs 8 en 9, alsmede de aankondiging van het oordeel in vs 13 vv., zijn een duidelijk bewijs dat de katastrofe nog niet gekomen was. Daartegen kan het beroep op de perfecta in vs 5 vv. geen instantie vormen: zoals in de gegeven exegese reeds is opgemerkt kunnen deze perfecta zeer goed verklaard worden van wat de valse profeten hebben gedaan maar ook nog steeds voortgaan te doen.

COOKE gaat er van uit dat hier twee afzonderlijke godsspraken zijn ineengevlochten, waarvan dan één althans na 586 is te dateren. Hij onderscheidt ze naar het gebruik van den tweeden of den derden persoon. In de eerste worden de valse profeten toegesproken die zich onder de ballingen in Babel bevinden; zij is uit den tijd dat de katastrofe nog niet gekomen is. De tweede handelt over de valse profeten in Jeruzalem, die hun plicht hebben verzaakt en daardoor de verwoesting niet hebben weten te keren; zij is uit den tijd na Jeruzalems val. Ten aanzien van de afwisseling in het gebruik van tweeden of derden persoon mag herinnerd worden aan het oordeel van HERRMANN, dat deze juist aan den stijl een bizondere levendigheid geeft en als een symptoom van originaliteit is te zien. Hoe weinig zij geschikt is om als betrouwbaar middel tot onderscheiding van twee parallelle teksten te dienen, blijkt wel hieruit, dat vs 5, waar de verba in den 2en persoon staan, om in de gegeven voorstelling te passen op dit punt een wijziging moet ondergaan door naar de LXX den 3en persoon te lezen, waarvoor overigens geen gegrond motief is. Ook is het onmogelijk juist te achten dat hier twee profetieën van zo verschillende lokale en temporele kleur verenigd zouden zijn: in de verzen die over de valse profeten in den derden persoon spreken is de situatie beslist geen andere dan in de overige, men zie de hierboven aangevoerde argumenten tegen de opvatting van GIESEBRECHT en KRAETZSCHMAR. Met name moet betwist worden dat de bedreiging in vs 9 dat zij niet in het land Israël zullen komen betrekking zou hebben op valse profeten die eerst na 586 in ballingschap werden gevoerd.

Nog op andere wijze meent BERTHOLET (HBAT) de ineenvlechting van twee parallelle teksten te kunnen aantonen. Zijn grond daarvoor is de opeenhoping van op elkaar gelijkende uitspraken, en in het bizonder een tegenspraak die er ten aanzien van het lot der valse profeten tussen vs 9 en vs 14 zou

bestaan. Volgens vs 9 bevinden zij zich in ballingschap, en hun straf bestaat hierin dat zij niet in het land Israël zullen terugkeren om aan de toekomstige Theocratie deel te hebben; volgens vs 14 wonen zij in Jeruzalem en zullen zij onder de in puin stortende muren der stad den dood vinden. Maar ten eerste bedenke men dat er inderdaad valse profeten werkzaam waren zowel in de ballingschap als in Jeruzalem. En ten tweede verlieze men niet uit het oog, dat in vs 14 de beeldspraak nog wordt volgehouden, al speelt de afgebeelde zaak er wel doorheen: de zo concrete voorstelling die BERTHOLET daarin meent te moeten zien mag uit de bewoordingen van den tekst echter niet worden afgeleid. De gedachte is veeleer: niet alleen zullen de optimistische volksverwachtingen geheel in duigen vallen, maar ook de valse profeten die deze verwachtingen met een aureool van Goddelijke autoriteit zoeken te omgeven zullen door het gericht Gods getroffen worden (hetzij in Jeruzalem hetzij in de ballingschap).

vs 17—23 Tegen vrouwen die als valse profetessen optreden

17 De aanspraak ואתה בן־אדם als in 2 : 6, 8; 3 : 25; 4 : 1; 5 : 1; 7 : 2. שׂים פניך אל evenals in 6 : 2; over de betekenis zie men bij 4 : 3, waar overigens in plaats van שׂים een vorm van כון (in Hiph.) is gebruikt. בנות עמך: Israëlietische vrouwen, nader bepaald door המתנבאות („die als profetessen optreden", n.b. de Hitpa.); een andere zegswijze dan נביאי ישׂראל in vs 2; uit de toevoeging מלבהן blijkt dat de vrouwen waarover het hier gaat, evenals de נביאי ישׂראל, alleen maar profeteren wat in hun eigen geest oprijst (vgl. vs 2). Voorbeelden van vrouwen die waarlijk door God begiftigd waren met den geest der profetie zijn Mirjam (Ex. 15 : 20), Debora (Richt. 4 : 4) en Hulda (2 Kon. 22 : 14; 2 Kron. 34 : 22).

Tegen deze als valse profetessen optredende vrouwen moet Ezechiël zijn profetisch woord richten, waarvan de inhoud in vs 18—23 wordt weergegeven.

18 Dat woord moet beginnen met het bekende כה־אמר אדני יהוה (waarin ook weer in dit geval אדני in den cod. Vaticanus der LXX, alsmede in de Itala, ontbreekt, maar niet met BH moet worden weggelaten). Evenals over de valse profeten in vs 3 wordt over deze vrouwen een „wee" uitgeroepen; de interjectie הוי wordt hier gevolgd door de praep. ל. Wat haar ten laste gelegd wordt is niet gemakkelijk te bepalen. Er worden twee ἅπαξ λεγόμενα gebruikt: כסת en מספחה. Dat de LXX reeds niet goed wist wat deze woorden betekenden blijkt wel hieruit dat zij כסתות weergeeft door προσκεφάλαια „hoofdkussens", terwijl uit het vervolg duidelijk is dat ze voor de handen of armen bestemd waren; de weergave van מספחות door ἐπιβόλαια, iets wat over iets anders heen geworpen wordt, is gelukkiger geraden in verband met ראשׁ. Gemeenlijk denkt men aan dingen die bij het uitoefenen van magische praktijken gebezigd werden. Uitgaande van het ידי („m ij n handen") van den MT is door HENGSTENBERG, KLIEFOTH en KEIL een figuurlijke interpretatie voorgeslagen, die hierop neerkomt, dat deze vrouwen de straffende werking van Gods handen door haar leugenprofetieën zochten tegen te gaan. Maar deze interpretatie, die ik nog in *De valsche profetie in Israël*, blz. 111 vv. meende te moeten aanvaarden, is toch onhoudbaar, vooral blijkens vs 20, waar

Jahwe zegt, dat Hij de כסתות der vrouwen van h a a r armen zal rukken. Of het inderdaad nodig is met enkele Hebr. handschriften en naar de oude vertalingen ידים te lezen of het enkelvoud יד (vgl. BH e. a.), schijnt niet helemaal zeker. Men heeft ־ידי vroeger wel voor een dualis gehouden (zie KÖNIG *Lehrgeb* II, 437; GES-K § 88 *c*), en zo zal ook de Statenvertaling er toe gekomen zijn te vertalen „okselen der armen". Maar in elk geval zal men hier niet aan de handen of armen van Jahwe kunnen denken. En als de tekst geëmendeerd moet worden, lijkt mij het beste naar de LXX (χειρὸς) met CORNILL, TOY en NOORDTZIJ het enkelv. יד te lezen; dit komt als „nom d'espèce" (JOÜON *Gr* § 135 *c*) goed overeen met het parallelle ראש; de י zou als dittografie van de volgende ו verklaard kunnen worden. Vermoedelijk zal men te denken hebben aan middelen om magische krachten over te brengen; de כסתות kunnen dan „banden" zijn die men om de polsen vastmaakt: אציל „Gelenk", „joint" (KÖHLER); het verb. תפר „nähen", „sew together" (KÖHLER); voor מִסְפחה geeft KÖHLER op „Hülle", „veil". Uit על־ראש כל־קומה valt af te leiden dat dergelijke sluiers aangepast werden aan de lengte der betrokken personen, maar met welke bedoeling vermogen wij niet te zeggen. Die vrouwen maakten zich derhalve schuldig aan een bedrijf dat in Israël ten strengste verboden was (Lev. 19 : 26; Deut. 18 : 10) en waarop zelfs de doodstraf stond (Ex. 22 : 18; Lev. 20 : 27). Met het finale zinnetje לצודד נפשות wordt het doel, althans het noodwendig gevolg van haar praktijken aangegeven. צודד is infin. Pil. van צוד „jagen", „jacht maken op". Wat hiermee precies bedoeld is, valt niet zo licht te zeggen. De LXX geeft het weer door διαστρέφειν, eigenl. „verdraaien", „in verwarring brengen". In het werkwoord ligt in ieder geval de aanduiding, dat beoogd wordt macht over anderen te krijgen. Zoals een jager poogt het dier waarop hij jacht maakt, in zijn macht te krijgen, trachten ook deze vrouwen door hun toverkunsten macht over zielen van mensen te verwerven. Evenals in Spr. 6 : 26 een overspelige vrouw jacht maakt op een נפש יקרה. En als de zielen in de strikken der verleidsters geraakt zijn, worden ze tot afval van Jahwe gebracht en gaan hun verderf tegemoet.

Misschien moet bij het bevestigen van handen om de polsen gedacht worden aan het gebruik, waarnaar verwezen wordt door JIRKU AKAT, blz. 211 vv. Voorts verdient het de aandacht dat in een der bezweringsteksten uit de verzameling M a k l o e van de bibliotheek van Assurbanipal (VII, 89) een tovenares wordt gequalificeerd als „Fängerin der Fängerinnen" (vertaling van UNGNAD, *Die Religion der Babylonier und Assyrer*, Jena 1921, blz. 258).

Bij het tweede gedeelte van het vers doet zich de kwestie voor of we met een vraag dan wel met een positieve uitspraak te doen hebben. Volgens de gangbare punctuatie moet de ה als het bepalend lidwoord worden beschouwd, en in dat geval hebben we te doen met een positieve uitspraak. Zo HENGSTENBERG, KEIL, VON ORELLI; ook KRAETZSCHMAR, die den tekst wil emenderen door in plaats van de simpele ה te lezen הֵ of הִנֵּה, komt aldus tot een positieve uitspraak. Maar verreweg de meeste commentatoren verstaan in navolging van den Targoem de zinsnede als een vraag, en vatten de ה op als nota interrogationis. Voor de strekking behoeft dit verschil van opvatting niet veel onderscheid te maken: in beide gevallen gaat het om de tegenstelling tussen zielen in het volk waarop jacht gemaakt wordt, en de zielen der valse profetes-

sen, die zich door haar bedrijf in het leven houden, die er een broodwinning van maken. Sommigen willen deze tegenstelling nog scherper accentueren door in plaats van תצודדנה te lezen תמותתנה (CORNILL, BERTHOLET, HANS SCHMIDT); maar er is geen reden om de idee van het „doden" van zielen, die in vs 19 aan de orde komt, naar ons vers over te brengen. TOY wil de gehele tweede helft van het vers weglaten, waarvoor nog veel minder reden is.

19 Op de vraag hoe de valse profetessen Jahwe bij zijn volk „ontwijden" worden nogal verschillende antwoorden gegeven: door het product van hun eigen overlegging voor Jahwe's woord uit te geven (KEIL), door Hem niet in zijn heiligheid te erkennen (BERTHOLET), door hun bedrijf in zijn naam uit te oefenen (COOKE) en door zijn naam bij hun magische praktijken te noemen (KRAETZSCHMAR, HEINISCH, TROELSTRA, ZIEGLER), door het volk het vertrouwen op Hem te ontnemen en het op hun leugenachtige waarzeggerij te doen steunen (FISCH). Men behoeft tussen deze verschillende antwoorden geen keuze te doen; men mag gerust zeggen dat al deze factoren tot de profanatie van Jahwe medewerkten; het gehele bedrijf der vrouwen dat met het uitdrukkelijke gebod der wet in strijd was, en dat zij nochtans met Jahwe's autoriteit zochten te dekken, was een afschuwelijke ontheiliging van den Heilige.

Evenals in vs 18 reeds is aangeduid dat deze valse profetessen van hun bedrijf een broodwinning maakten, wordt hier nog eens gezegd dat zij voor loon werkten; een vrij armzalig loon overigens: enige handen vol gerst en wat brokken brood (פתות alleen hier, overigens פת); met ב *pretii*. Dit is, op een enkele uitzondering na, de algemene opvatting. Alleen COOKE neemt aan ב *instrumentalis*, een opvatting die reeds van KIMCHI afkomstig is (zie FISCH). Er zou dan sprake zijn van het zoeken van een omen ten behoeve van een zieke, of deze al dan niet op genezing had te hopen, met behulp van gerstekorrels en broodkruimels. W. ROBERTSON SMITH heeft in JPh 1885, blz. 285, reeds op een voorbeeld van dergelijke mantiek de aandacht gevestigd. Het ligt echter het meest voor de hand aan de beloning voor de toepassing van de in vs 18 genoemde magische praktijken te denken.

Doel en gevolg er van is „zielen te doden die niet moesten sterven, en zielen in het leven te behouden die niet moesten blijven leven" (de imperfecta תמותנה en תחיינה met de nuance „devoir", JOÜON *Gr* § 113 *m*). De eerste zijn personen, mensen (zie voor de betekenis van נפשות in deze perikoop BECKER, *Het begrip nefesj in het Oude Testament*, blz. 91), die door de verleiding der bedoelde vrouwen zijn ingepalmd, met het gevolg dat zij aan het verderf ten prooi worden; de andere zijn de als profetessen optredende vrouwen zelf, die naar Deut. 18 : 20 den dood verdiend hebben (zo ook HITZIG en KEIL). Een andere opvatting is, dat het hier gaat over de toezegging van den dood aan de rechtvaardigen en van het leven aan de goddelozen (zo reeds CALVIJN, en voorts ook VON ORELLI en FISCH). Maar de causatieven המית en חיות zijn beter te verstaan van iets dat in feite bewerkt wordt dan van iets dat toegezegd wordt (al zal ook het luisteren naar die toezeggingen wel zijn effect hebben). Nog weer anders is de mening (bv. van HERRMANN) dat hier gedoeld wordt op de magische praktijken die beogen den een schade (of zelfs den dood) te brengen en den ander voordeel te verschaffen; of die van KRAETZSCHMAR, die hier en in vs 18 bij de „zielen" waarvan de causatieve Pi.

van het verbum חיה gebruikt wordt denkt aan door nekromantie opgeroepen „Totengeister". Het slot van het vers bewijst echter dat hier op dergelijke dingen niet gedoeld wordt: בכזבכם לעמי *doordat gij mijn volk beliegt.* De ב is hier instrumentalis; het in het voorafgaande beschreven gevolg wordt dus bewerkt door de leugens die zij het volk op den mouw spelden en waardoor zij het van den rechten weg doen afdwalen (vgl. ook het optreden der valse profeten zoals het in vs 5—7 getekend is), terwijl zij zichzelf bevoordelen. Het gebruik van het mannelijk pronominaal suffix in plaats van het vrouwelijk is een vaak voorkomend verschijnsel, vooral in het meervoud (zie GES-K § 135 *o* en JOÜON *Gr* § 149 *b*). Men lette er op, dat in dit vers tweemaal עמי *mijn volk* wordt gezegd, evenals ook éénmaal in vs 18: het moet den bizonderen nadruk hebben, dat het Gods volk is dat op deze wijze verleid wordt (zie ook vs 10). Helaas, dat volk is voor de verleiding maar al te zeer ontvankelijk: het *luistert naar leugen* (het meerv. שׁמעי omdat עמי een collectivum is).

20 Nu komt, evenals over de valse profeten in vs 8, en ingeleid met precies dezelfde formule (waarin ook hier אדני in verschillende handschriften der LXX en in de Itala niet wordt weergegeven, maar niet met BH is weg te laten), de bedreiging met het oordeel Gods. Deze vangt ook hier aan met het elliptische הנני אל, waarbij er evenmin als in vs 8 (zie aldaar) reden is de praep. אל in על te veranderen. De elliptische bedreiging richt zich nu tegen de gebruikte magische middelen, maar daarmee vanzelfsprekend ook tegen haar die deze middelen hanteren. In כסתותיכנה is een zeldzame, langere vorm van het suff. 2 pers. vrouw. meerv. gebruikt, waarbij men vergelijke GES-K § 91 *l* en JOÜON *Gr* § 94 *i*. Eveneens wordt hier de langere vorm van het pron. personale van den 2en pers. vrouw. meerv. gebezigd: אתנה, evenals in vs 11.

Een moeilijkheid levert op שׁם. Velen willen dit emenderen in בם (bv. TOY, BH, HERRMANN, NOORDTZIJ, COOKE, ZIEGLER, STEINMANN, VAN DEN BORN), maar de LXX heeft ἐκεῖ. In elk geval kan men niet anders vertalen dan *waarmee* (zoals ook KEIL, VON ORELLI, AUVRAY doen); en daarom is het feit dat de Itala, Pesj., Vulg. en Targ. zo vertaald hebben nog geen bewijs dat zij een andere lezing vóór zich hebben gehad.

Een verdere moeilijkheid ontmoeten we in לפרחות. Dit woord ontbreekt in de LXX; TOY qualificeert het als waarschijnlijk een „scribal repetition" van hetzelfde woord aan het einde van het vers; ook BH neigt er toe het te elimineren. Maar dat is een te gemakkelijke oplossing. Het verb. פרח, dat gewoonlijk de betekenis heeft van „uitspruiten", waaraan de overzetting van de SV door „bloemhoven" te danken moet zijn, komt in het Joods-Aramees voor in den zin van „vliegen" (vgl. KÖHLER). Men zou het part. plur. fem. gen. פרחות dus kunnen vertalen als „de vliegenden", d. w. z. de *vogels*. Iets wat in verband met het denkbeeld van het „jagen" zeer wel past. De ל kan worden opgevat in de betekenis „als" (zie KÖHLER s.v. ל onder 8); analoge gevallen zijn Ps. 48 : 4 waar van God wordt gezegd נודע למשׂגב „Hij doet zich kennen als een burcht", en Job 39 : 16 (SV vs 19) waar het van de struisvogel heet הקשׁיח בניה ללא־לה „zij behandelt haar jongen hard als niet van haar", d. w. z. „alsof zij de hare niet zijn". En daar niemand kan aantonen dat een verb. פרח met de betekenis van „vliegen" ten tijde van Ezechiël nog niet kan in

gebruik geweest zijn, gaat KÖHLER te ver als hij van לפרחות zegt: „unerklärt", „unexplained"; dat de valse profetessen op mensen jagen als op vogels is een voorstelling die in den context uitnemend past.

Van de כסתות waarmee zij de mensen zoeken te vangen (daarop slaat אתם) zegt God, dat Hij ze van hun armen zal rukken, en de „zielen" waarop zij als op vogels jacht maken zal vrijlaten. Voor het suff. 2 pers. in זרועתיכם wil TOY het suff. 3 pers. lezen, en BH neigt eveneens daartoe; ook onder de commentatoren zijn er enkelen die aarzelen in verband met de vraag hoe de „banden" eigenlijk werden gebruikt (zo HEINISCH en COOKE). Daar wij dit laatste niet weten, en het suff. 2 pers. door de LXX met haar ὑμῶν gesteund wordt, is het gewenst met de overgrote meerderheid der verklaarders den MT onveranderd te laten. Dat het *mannelijk* suffix gebezigd wordt, is hier evenmin als in vs 19 een bezwaar (vgl. GES-K § 135 *o* en JOÜON *Gr* § 149 *b*). Ten slotte stuiten wij nog op het verwonderlijke feit dat we in het allerlaatste gedeelte van het vers het meervoud van נפש met den mannelijken uitgang נפשים aantreffen, dat nergens anders in het O. T. voorkomt. Nu is het op zichzelf niet onmogelijk, gelijk BECKER t. a. p. opmerkt, dat zich in het Hebreeuws een dergelijke abnormaliteit voordoet. Maar de herhaling van het substantivum, en dan nog zonder het lidwoord (vgl. daarover overigens GES-K § 117 *d* en JOÜON *Gr* § 125 *f* en *h*) blijft vreemd. En de poging van BECKER, eveneens t. a. p., om de herhaling te verklaren kan geen volledige bevrediging geven. Het is wel zeer waarschijnlijk dat de tekst hier niet helemaal ongerept is overgeleverd. Al heeft de LXX nog een tweede ψυχάς, men kan misschien de ingenieuze emendatie van CORNILL (aanvaard door TOY, BH, en vele commentatoren, zelfs door VON ORELLI) overnemen: אתן חפשים (voor de zegswijze שלח חפשי „vrijlaten" zie men Deut. 15 : 12 en Jer. 34 : 9); óf men zal את־נפשים, dat ook in de Pesj. ontbreekt, met TROELSTRA, NOORDTZIJ, en ook de *Nieuwe vertaling van het Ned. Bijbelgenootschap* moeten weglaten. Het laatste לפרחת kan dan zowel met het onmiddellijk voorafgaande מצדדות worden verbonden (*waarop gij als vogels jacht maakt*), alsook met het verderaf staande ושלחתי (*Ik zal de zielen, waarop gij jacht maakt, als vogels vrijlaten*). In geen geval is er grond om het, naar TOY en BH met anderen, als een niet oorspronkelijk toevoegsel te beschouwen, daar het den steun van alle oude vertalingen heeft. Het „vrijlaten" is te verstaan als: breken van den ban der verleiding; doordat God de ijdelheid der magische middelen op afdoende wijze laat gevoelen wordt de invloed van de valse profetessen op de mensen te niet gedaan.

21 Evenals God de כסתות van de armen zal rukken, zal Hij ook de מספחות stukscheuren. Het gebruik van het suff. 2 pers. meerv. masculini generis behoeft niet al te zeer te bevreemden, en er is geen reden daarvoor met BH het suff. feminini generis in de plaats te stellen (vgl. ook bij זרועתיכם in vs 20). Dat verder in het gehele vers constant de vrouwelijke vormen gebruikt worden kan voor een dergelijke verandering geen geldig motief zijn: ook in hfdst. 1 bij de beschrijving van de חיות treffen we de afwisseling van mannelijke en vrouwelijke vormen aan (zie 1 : 6, 9—12).

En ook hier is weer sprake van het bevrijden van de mensen (weer met nadruk עמי *mijn volk*) uit de macht der schuldige vrouwen, zodat zij haar niet

langer ten prooi zijn. Het subst. verbale מצודה dat elders aanduidt het middel waarmee jacht gemaakt wordt (bv. in 12 : 13, waar het door „strik" vertaald kan worden; evenzo in 17 : 20) moet hier aanduiden het resultaat van de jacht: „vangst" of „prooi" („Jagdbeute", „prey", KÖHLER).

Aan het slot staat dan, dat de valse profetessen daardoor aan de weet zullen komen wie Jahwe waarlijk is (vgl. ook vs 9 en 14 en andere bij vs 9 genoemde plaatsen).

22 Met יען begint een causale voorzin, die in vs 23 zijn vervolg vindt; de nazin begint dan met לכן, dat op dit יען teruggrijpt. De inf. cstr. Hiph. הכאות geeft aanleiding tot een dubium. De LXX heeft hier hetzelfde verb. als even verder (הכאבתיו), nl. διαστρέφειν. Daar overigens de Hiph. van het werkw. כָּאָה niet voorkomt, wil men vrij algemeen een wijziging aanbrengen, en in plaats van הכאות òf met HITZIG den inf. הכאיב òf met CORNILL den 2en pers. vrouw. meerv. perf. הכאבתן lezen. Toch laat zich de vraag niet terugdringen of hier tekstwijziging wel juist is. Het Gr. διαστρέφειν betekent: verdraaien (in letterl. zin), ook in figuurl. zin: „in verwarring brengen" („distort, pervert", LIDDELL and SCOTT). Dat komt meer overeen met כאה, waarvan de Niph. de betekenis heeft „verzagen", „to be disheartened" (KÖHLER), „to be cowed" (BDB), dan met כאב dat in Qal is „Schmerzen haben", „be in pain" en in Hiph. „Schmerzen bereiten", „pain, mar" (KÖHLER). Wanneer dus de Hebr. tekst oorspronkelijk tweemaal hetzelfde werkwoord had (zoals de Gr. tekst zou kunnen doen veronderstellen), zou het zeker aannemelijker wezen dat dit het verb. כאה dan כאב moet geweest zijn. Intussen is zeker de mogelijkheid niet uit te sluiten dat het tweemaal hetzelfde verb. gebruiken op een onachtzaamheid der Gr. vertalers berust, en ik zou er zeker voor willen pleiten den MT voor den juisten te houden. Met FISCH die vertaalt: „ye have cowed" en vervolgens „I have not grieved", neem ik dus aan dat er inderdaad twee verschillende werkwoorden gebruikt zijn: eerst de Hiph. van כאה en vervolgens die van כאב. In verband met de betekenis die de Niph. van כאה heeft, zal dan לב, evenals bv. in Jer. 4 : 9, de strekking hebben van „moed". „Om het doen versagen van het hart van den rechtvaardige" is dus in het Nederlands uitnemend aldus weer te geven: *omdat gij den rechtvaardige ontmoedigt*. Men vergelijke ook de vertaling van AUVRAY: „parce que vous abattez le courage du juste". שקר acc. adverb., ontbreekt in den Vaticanus der LXX en wordt door CORNILL e. a. weggelaten of althans voor dubieus gehouden, maar door BEWER in BH[3] met nieuweren als BERTHOLET, SCHUMPP en AUVRAY gehandhaafd. Het zijn de leugenachtige verzinsels der valse profetessen waarmee ze de aan Gods wet getrouwen den moed zoeken te benemen. Wanneer daaraan nog wordt toegevoegd ואני לא הכאבתיו *terwijl Ik hem geen smart wil aandoen*, dan ziet dit hierop dat die valse profetessen, evenals de valse profeten (vs 6), haar verzinsels voor woorden van Jahwe uitgeven. De inf. cstr. met ל ולחזק als vervolg van הכאות staat voor een temp. fin. (zie GES-K § 114 *p*, JOÜON *Gr* § 124 *p*). De constructie op het eind is ietwat stroef: de finale inf. Hiph. להחיותו *om hem in het leven te behouden* moet zakelijk verbonden worden met het aansporen tot bekering, wat de valse profetessen juist niet gedaan hebben; wat hier gezegd wordt is eigenlijk compacte weergave van wat volledig uitgedrukt ongeveer zou luiden: gij sterkt

de handen van den goddeloze en laat hem niet komen tot bekering van zijn bozen weg, waardoor gij hem in het leven zoudt behouden. Deze moeilijkheid in de constructie heeft de oude vertalingen gebracht tot een weergave alsof er een intransitieve werkwoordvorm gebezigd was, maar dit geeft ons geen aanleiding om den tekst te wijzigen.

Hier wordt de morele kant van het optreden der vrouwen die zich als profetessen voordoen naar voren gebracht. Met behulp van haar magische praktijken kweken zij een vals vertrouwen voor de toekomst, waardoor de goddelozen den indruk ontvangen dat bekering tot Jahwe niet nodig is, terwijl zij door deze voorstelling die lijnrecht tegen de prediking der ware profeten ingaat bij de rechtvaardigen den moed pogen te doen zinken.

23 Jahwe zal aan haar optreden volledig een einde maken. חזה שׁוא evenals in vs 6, 7, 9; קסם קסם *waarzeggerij plegen*, over het verb. zie men bij 12 : 24; het beroep op Goddelijke openbaring bij deze vrouwen wordt duidelijk als heidense mantiek gequalificeerd. Onderscheidene geleerden willen, naar analogie van vs 6, 7, 9 in plaats van וקסם lezen וכזב (CORNILL, BH, BERTHOLET, KRAETZSCHMAR, HEINISCH, HERRMANN, ZIEGLER, AUVRAY, STEINMANN), maar de LXX is gelijk aan den MT: μαντείας οὐ μὴ μαντεύσησθε, en er is zeker geen reden om den tekst te wijzigen (vgl. TOY, JAHN en anderen). והצלתי את־עמי מידכן als in vs 21; en het slot וידעתן כי־אני יהוה als het slot van vs 21. De verwoesting van Jeruzalem, waardoor de rooskleurige voorspellingen der valse profetessen op de meest afdoende wijze worden gelogenstraft, zal de valse profetie doen ophouden en het volk, Gods volk, uit den ban daarvan bevrijden.

vs **17—23** De in deze verzen vervatte profetie richt zich tegen vrouwen die als valse profetessen optreden; ook zij profeteren naar eigen inzicht (vgl. vs 2). Ook over haar wordt het Goddelijk wee uitgeroepen, bizonder hierom, dat zij zich bij haar optreden mede schuldig maken aan bepaalde magische praktijken, waarvan wijze en strekking niet volkomen duidelijk zijn maar waarbij in ieder geval gebruik wordt gemaakt van om de armen bevestigde banden en over de hoofden geworpen sluiers. Daardoor maken zij jacht op mensen, die nog wel tot Gods volk behoren, en trachten voor zichzelf in dit bedrijf een levensonderhoud te vinden. Zelfs voor een schamel loon van enkele handvollen gerst en een paar brokken brood maken zij op deze wijze zich schuldig aan ontheiliging van den HEERE, en brengen het leven in gevaar van hen die aan haar verleiding gehoor geven, terwijl zij haar eigen leven, dat zij om haar handelwijze verbeurd hebben (vgl. de Mozaïsche wet, bv. Deut. 18 : 20), zoeken in stand te houden.

Daarom worden zij, evenals de valse profeten (zie vs 8—16), door een krachtdadig ingrijpen Gods bedreigd, ook nu allereerst met gebruikmaking van den elliptischen vorm, die zich met name keert tegen de gebezigde magische middelen: zie, Ik zàl uw banden waarmee gij de mensen als vogels tracht te vangen; Ik zal die banden van uw armen afrukken, Ik zal de sluiers stukscheuren, en hen die gij tracht te vangen bevrijden. En daardoor zullen die vrouwen weten wie de HEERE in waarheid is. Omdat zij, met behulp van haar magische praktijken, een vals vertrouwen kweken voor de toekomst, lijnrecht tegen de ware profetie in, en daardoor bij de aan den HEERE getrouw blijven-

den den moed doven, de goddelozen daarentegen stijven in hun kwaad en hen verhinderen zich te bekeren, zal God door de komende katastrofe die de bedriegelijke profetie, de heidense waarzeggerij, op de meest afdoende wijze logenstraft, aan deze een volledig einde maken en den ban der verleiding voorgoed breken.

Ook bij deze profetie meent BERTHOLET (HBAT) twee in elkaar gewerkte zelfstandige teksten te kunnen onderscheiden, waarvan er een tekent hoe zekere vrouwen als valse profetessen optreden, en de ander bepaalde magische praktijken beschrijft. Dat we hier echter niet met twee geheel verschillende onderwerpen te doen hebben blijkt onder meer hieruit dat de valse profetie der vrouwen als „waarzeggerij" wordt aangeduid, en het is bekend hoe magie en mantiek ten nauwste samenhangen. Anderen, die eveneens het onderscheid tussen valse profetie en magische praktijken sterk naar voren brengen, zien in onze perikoop in één van beide een vreemd element in den tekst: òf de magische praktijken (HERNTRICH) òf de valse profetie (MATTHEWS). Daarentegen heeft WILLIAM BROWNLEE, *Exorcising the souls from Ezekiel 13 17—23*, JBL 1950, blz. 367—373, na afzondering van tal van bestanddelen van een „prosefying" redactie, den tekst teruggebracht tot een zuiver gedicht, waarin juist de beide elementen van valse profetie en magische praktijken zijn gecombineerd. Hieruit is wel duidelijk dat het aannemen van twee zakelijk geheel verschillende teksten op een uiterst zwakken grondslag berust.

HOOFDSTUK 14

vs 1—11 Geen profeet late zich vragen door afgodendienaars

1 In ויבוא waarmee het vers begint hebben we te doen met een enkelvoudig praedicaat bij een meervoudig subject (אנשים); dit is wel meer het geval wanneer het praedicaat vooropgaat (zie GES-K § 145 *o*, JOÜON *Gr* § 150 *b*). Bv. in Richt. 20 : 46; Jes. 13 : 22; Ps. 124 : 5; in 't bizonder zij gewezen op Num. 9 : 6 waar het subject eveneens אנשים is. Hoewel een zestal Hebr. handschriften het meervoud ויבאו hebben is er geen reden den tekst dienovereenkomstig met CORNILL, TOY, BH en anderen te wijzigen. Dat de oude vertalingen het meervoud gebruiken is geen bewijs dat zij een Hebr. tekst met een meervoud vóór zich gehad hebben: evenals wij konden zij het praedicaat bij het meervoudig subject niet anders dan in het meervoud weergeven. Het komen tot den profeet houdt natuurlijk verband met wat hem blijkens 3 : 24 bevolen was: omdat hij zich in zijn huis moest opsluiten konden zijn volksgenoten alleen door tot hem te komen het woord Gods uit zijn mond vernemen. Of zij met een bepaalde vraag tot hem waren gekomen en welke die vraag dan was, blijkt niet; maar uit vs 3 is duidelijk dat het toch wel hun bedoeling moet geweest zijn iets van den profeet als bode Gods te vernemen.

Ten aanzien van de זקני ישׂראל raadplege men wat bij 8 : 1 gezegd is. De bezoekers zetten zich vóór den profeet neer, in afwachting van wat deze zeggen zou.

2 Met dezelfde inleidende formule als in 3 : 16; 6 : 1; 7 : 1; 12 : 1, 17, 21, 26; 13 : 1 wordt nu medegedeeld welke boodschap de profeet van Jahwe ontving om aan zijn bezoekers over te brengen. Die boodschap is geen antwoord op een al dan niet expressis verbis gedane vraag; in die boodschap wordt alleen maar, zoals KEIL terecht zegt: „die Absicht des Fragens vorausgesetzt."

3 De boodschap begint, als zo dikwijls, met de aanspraak בן־אדם (zie bij 2 : 1). Van de mannen die Ezechiël een bezoek brengen (האלה deze mannen) wordt gezegd העלו גלוליהם על־לבם. Voor גלולים zie men bij 6 : 4. Voor העלה על־לב geeft KÖHLER als betekenis op „ins Herz schliessen", „take into the heart". De bedoeling moet wel zijn dat zij, hoewel uiterlijk zich als dienaren van Jahwe voordoende, innerlijk aan de afgoden hangen. Dat we hierbij (met KRAETZSCHMAR) het hart zouden moeten denken als een „Opferthron" waar het godenbeeld bovenop geplaatst werd, is niet aannemelijk; de zegswijze laat zich op veel simpeler wijze verklaren als causativum van עלה על־לב „in den zin komen." In wat er verder volgt zij voor het woord מכשׁול verwezen naar 3 : 20, en voor de combinatie מכשׁול עונם naar 7 : 19. Het struikelblok waardoor zij tot ongerechtigheid vervallen zijn, is hier in concreto het afgodsbeeld. Wanneer daarvan gezegd wordt נתנו נכח פניהם, is het de vraag of men dit in letterlijken zin moet verstaan, wat in zich zou sluiten dat zij in hun woonhuizen afgodsbeelden hadden opgesteld; men kan ook zeer goed denken aan een figuurlijke spreekwijze, met de bedoeling dat de beelden der afgoden welke zij in hun vaderland plachten te vereren hun nog steeds levendig voor den geest staan. Daarom behoeft men zich ook niet te wagen aan de veronderstelling dat de mannen zelf aan Ezechiël van die afgodsbeelden in hun woningen verteld zouden hebben, met de verontschuldiging er bij dat het ter wille van de Babyloniërs was, maar dat hun hart toch aan Jahwe toebehoorde (zo HANS SCHMIDT). Trouwens we hebben hier te doen met een woord van den alwetenden God, voor wien niets verborgen is: Hij weet evengoed wat in hun binnenste omgaat als wat in hun huizen gebeurt. Het is evenmin nodig met HERRMANN te denken aan „neu eingerissene Misstände"; het gaat eenvoudig om een innerlijke binding aan den afgodendienst, die ook door het oordeel der ballingschap dat hen heeft getroffen niet is gebroken.

Door zulke mensen wil God zich niet laten raadplegen (Niph. *tolerativum,* GES-K § 51 *c,* JOÜON *Gr* § 51 *c*). Wat zij ook voornemens zijn te vragen (of misschien al gevraagd hebben), ze krijgen geen antwoord. De inf. abs. אדרשׁ in plaats van הדרשׁ ten gevolge van de voorafgaande ה interrogationis (KÖNIG, *Lehrgeb* I, 185). Het is niet nodig met BEWER in BH[3] te lezen הדרשׁ.

4 Voor אותם in plaats van אִתָּם zie men bij 2 : 1. Ook hier is geen reden voor wijziging zoals BEWER in BH[3] wil. In de bekende formule כה־אמר אדני יהוה ontbreekt evenals veelal elders in den codex Vaticanus der LXX en in de Itala אדני, maar dit biedt geen grond voor weglating, zoals BH voorstelt.

Wat in vs 3 speciaal met het oog op de bezoekers van Ezechiël is gezegd wordt nu uitgebreid tot allen die een gelijke mentaliteit hebben; איש איש ieder

(vgl. GES-K § 139 *b*, JOÜON *Gr* § 147 *d*; de herhaling om een pluraliteit uit te drukken, GES-K § 123 *c*, JOÜON *Gr* § 135 *d*), מבית ישׂראל moet ons doen denken aan de totaliteit der ballingen (zie 3 : 1, 4 vv.; 3 : 17; 4 : 3), al is het gezegde zo algemeen dat het ook voor de in Kanaän achtergeblevenen geldigheid heeft. Voor de qualificaties in den relatieven bijzin zie men bij het vorige vers. In plaats van het verb. נתן wordt hier in de tweede qualificatie שׂים gebezigd. Het „komen tot den profeet" is identiek met het דרשׁ in vs 3. De Niph. *tolerativum* (GES-K § 51 *c*, JOÜON *Gr* § 51 *c*) die hier (en in vs 7) voorkomt van het verb. ענה wordt door KÖHLER aldus verklaard: „sich zu e. Antwort bewegen lassen", „let oneself be brought to answer"; het perf. is hier gebruikt ter aanduiding van een toekomstige actie die „durch eine ausdrückliche Versicherung des Redenden als abgemacht oder so gut wie vollzogen hingestellt werden soll" (GES-K § 106 *m*, zie ook JOÜON *Gr* § 112 *g*). Dat in dit geval in plaats van den Qal de Niph. tolerativum wordt gebruikt kan hieruit verklaard worden dat er van een eigenlijk antwoord geen sprake is, maar dat Jahwe antwoordt in zijn gericht, zie vs 8. Moeilijk is het Ketib בה, waarvoor het Qoré geeft בא, dat echter ook grammatisch niet wel verklaarbaar is; als het Ketib toch niet houdbaar is, zal het wel het beste zijn naar den Targoem te lezen בי, zoals we ook in vs 7 vinden: „Ik zelf", letterl. „door Mijzelf", persoonlijk. Zo TOY en BH, benevens vele verklaarders, als VON ORELLI, BERTHOLET, KRAETZSCHMAR, HANS SCHMIDT, HEINISCH, TROELSTRA, COOKE. Dit vormt dan een tegenstelling met „door den profeet": de profeet mag geen antwoord geven, maar Jahwe doet het zelf, rechtstreeks, in zijn gericht. Het wordt wel wat gezocht wanneer HERRMANN die ook de lezing בי aanvaardt, daaraan de betekenis geeft van „bei mir selbst", en dan denkt aan een innerlijke reactie van Jahwe, waarvan de uitwendige reactie van het in vs 8 aangeduide gericht het gevolg is. Wat de zin is van de praep. ב in ברוב גלוליו wordt verschillend beoordeeld. Velen denken aan: trots, in weerwil van (KRAETZSCHMAR, HANS SCHMIDT, HEINISCH, TROELSTRA, NOORDTZIJ, BERTHOLET HBAT, SCHUMPP, ZIEGLER), maar daar het Goddelijk antwoord bestaat in het gericht is het veel aannemelijker in de ב een causaal verband uitgedrukt te vinden: „auf Grund der Menge seiner Götzen" (HERRMANN), „à cause de la multitude de leurs idoles" (AUVRAY), of nog liever een evenredigheid (KEIL: *secundum*, nach; COOKE: according to). De LXX heeft als slot van het vers ἐν οἷς ἐνέχεται ἡ διάνοια αὐτοῦ, maar het is niet mogelijk te bepalen welke Hebr. tekst hierdoor wordt verondersteld. CORNILL, BERTHOLET (KHC), HEINISCH, ZIEGLER houden ברב גלוליו voor een glosse, en ook COOKE acht dit mogelijk, maar daarvoor bestaat toch geen genoegzame grond (vgl. ook TOY). Het lijkt mij het best het laatste gedeelte van het vers te vertalen: *Ik, de* HEERE, *zal hemzelf van antwoord dienen in overeenstemming met de menigte zijner afgoden.*

5 In een finalen zin (dien HANS SCHMIDT ten onrechte voor niet oorspronkelijk houdt) wordt als doel van het in vs 4 aangeduide Goddelijke antwoord genoemd het in het hart grijpen van het huis Israëls (תפשׂ inf. cstr.; het is een eigenaardigheid bij Ezechiël zowel als bij Jeremia למען met den inf. cstr. te verbinden, zo bv. ook 21 : 15; 22 : 6; Jer. 7 : 10). Onder dat „in het hart grijpen" is dan te verstaan het teweegbrengen van een heilzamen

schrik die tot bekering noopt. EHRLICH, gevolgd door ZIEGLER, wil de uitdrukking verstaan als „ter verantwoording roepen", maar dit is niet voldoende gemotiveerd. Er is geen reden om het daarop volgende אשר met KEIL en HERRMANN causaal te verstaan, het is eenvoudig de inleiding van een relatieven zin. De werkwoordvorm נזרו (perf. Niph. van זור) is meervoud omdat בית־ישׂראל een collectivum is; bet.: „sich abwenden von", „turn aside from" (KÖHLER). Voor גלולים zie men bij 6 : 4. Het aan het einde staande כלם wordt door verschillende commentatoren verbonden met בגלוליהם (VON ORELLI, KRAETZSCHMAR, TROELSTRA, NOORDTZIJ, AUVRAY), maar het is meer in overeenstemming met het Hebr. taaleigen het te betrekken op het subject van נזרו (zo KEIL), en met de nieuwe Nederlandse Bijbelvertaling te spreken van het huis Israëls dat zich met zijn afgoden *in zijn geheel* van God heeft afgewend. Hoewel כלם in de LXX niet wordt weergegeven is er geen voldoende grond om het met ROTHSTEIN in BH², HEINISCH, HERRMANN en ZIEGLER weg te laten, of zelfs ook maar om het met TOY te qualificeren als „possibly scribal addition". Het geeft ons aanleiding om nu althans zeker niet alleen aan de ballingen maar ook aan de nog in Kanaän achtergeblevenen te denken.

6 Daarom ontvangt de profeet de opdracht het woord (אדני hoewel niet alleen in den cod. Vaticanus der LXX en de Itala maar ook in 2 Hebr. handschr. bij KENNICOTT ontbrekend, is niet met BH weg te laten) tot het huis Israëls te richten, waarin het vermaand wordt zich te bekeren; zich af te keren van zijn afgoden en zijn aangezicht af te wenden van al zijn „gruwelen" (voor תועבות zie men bij 5 : 9; het is hier zeker in cultischen zin bedoeld).

7 Dit wordt gemotiveerd met een ietwat uitgebreide herhaling van wat in vs 4 is gezegd, zie aldaar. Naast lieden uit het „huis Israëls" is ook sprake van hen die zijn מהגר (collectieve singularis), אשׁר־יגור בישׂראל, d. w. z. niet-Israëlieten die als gasten en beschermelingen onder de Israëlieten verkeren (vgl. GISPEN, *Het boek Leviticus*, Kampen 1950, op Lev. 16 : 29, blz. 253). וינזר (Niph. van נזר in verb. met מאחרי in de bet. van „sich jmd entziehen, entfremden", „withdraw oneself from, become a stranger for", KÖHLER) staat voor אשׁר ינזר, waarschijnlijk om het tweemaal zo kort na elkaar zetten van אשׁר te vermijden; het is onnodig met CORNILL te lezen אשׁר ינזר of met BEWER in BH³ הַנִּזָּר (vgl. COOKE). ויעל eigenaardig gebruik van den jussivus in plaats van infin. met ל *„that he should* cherish his idols in his heart" (DRI *Tenses* § 172): *die zich van Mij afwendt, zodat hij zijn afgoden in zijn hart plaats geeft.* לדרשׁ־לו בי: דרשׁ met ב „raadplegen", vgl. 2 Kon. 1 : 2; לו dat. commodi: ten behoeve van den vrager; niet: door den profeet, zoals TROELSTRA en ZIEGLER menen. Zie KÖNIG, *Synt* § 289 h. In אני יהוה נענה־לו בי, dat volkomen dezelfde strekking heeft als אני יהוה נעניתי לו בי in vs 4, staat in plaats van het perf. het participium als fut. instans.

De tweede helft van het vers vertaal ik: *en dan tot den profeet komt opdat deze Mij voor hem raadplege, Ik, de* HEERE, *zal hem zelf van antwoord dienen.*

8 De zegswijze נתן פנים ב van God gebezigd heeft overal ongunstige strekking: Lev. 17 : 10; 20 : 3, 6; 26 : 17; ook nog bij Ezechiël in 15 : 7; ze betekent dat God in toorn zijn bizondere opmerkzaamheid op iemand richt. De vorm והשׁמתיהו is moeilijk. Men vindt daarnaast (bv. in de *Bombergiana*) de schrijfwijze והשׂמתיהו (met Sjin). De eerste schrijfwijze zou moeten doen

denken aan een Hiph. van het verb. שׂים, maar KÖHLER wijst er op dat van dezen Hiph. geen vorm met zekerheid aanwijsbaar is. De tweede schrijfwijze zou gehouden moeten worden voor een Hiph. van שׁמם; in dat geval zou echter in de מ een dagesj moeten geplaatst zijn (die ook in enkele handschriften wel wordt gevonden), maar, zoals COOKE opmerkt, dan krijgen we geen passenden zin. Die schrijfwijze kan men ook niet verdedigen met een beroep op Deut. 28 : 37 (zoals KEIL wil), want al staat daar והיית לשׁמה למשׁל, dat bewijst nog helemaal niet dat hier aan een vorm van het verb. שׁמם moet gedacht worden (te minder daar in Deut. 28 : 37 לאות ontbreekt). Nu willen CORNILL, TOY, BH en verschillende verklaarders lezen ושׂמתיהו (Qal), maar het is niet zeker dat dit de juiste weergave is van den oorspronkelijken tekst. In overeenstemming met de oude vertalingen zullen we wat er staat wel moeten weergeven door „Ik zal hem stellen of maken", al impliceert dit allerminst dat die vertalingen een lezing ושׂמתיהו vóór zich gehad hebben. KRAETZSCHMAR wil zich aan de idee van „verdelgen" houden en emendeert daarom den tekst tot והשׁמדתיהו (Hiph. van שׁמד, die ook in vs 9 voorkomt); maar daarvoor is in 't geheel geen reden. Van een אות als waarschuwend teken, gelijk hier, is ook sprake in Num. 26 : 10 en Deut. 28 : 46; van een משׁל als spreekwoordelijke zegswijze ontleend aan iemands vreselijk lot ook in Deut. 28 : 37. Het meerv. משׁלים dat hier wordt gebruikt kan met KRAETZSCHMAR worden verklaard als „Gegenstand van Sprüchwörtern"; er is geen grond met TOY en BH het enkelv. te lezen. De uitdrukking והכרתיו מתוך עמי herinnert aan Lev. 17 : 10 en 20 : 3; zakelijk is hier vooral te vergelijken 13 : 9, men lette er op dat ook hier staat עמי mijn volk. Uit wat hier gezegd wordt is duidelijk dat het in vs 4 en vs 7 bedoelde „antwoord" van Jahwe bestaat in het door Hem geoefende gericht. Met het oog op vs 7 verdient het de aandacht dat dit gericht niet alleen de Israëlieten zelf maar ook de onder hen als gasten en beschermelingen verkerende niet-Israëlieten treft. Deze „vreemdelingen", die in verschillende door de Mozaïsche wet gegarandeerde voorrechten delen (de „vrijsteden" staan ook voor hen open, Num. 35 : 15), maar eveneens dezelfde verplichtingen hebben (vgl. Ex. 12 : 49; Lev. 18 : 26; 24 : 22; Num. 9 : 14; 15 : 14—16; 15 : 29; 19 : 10, en onderscheidene andere plaatsen), zullen onder eenzelfde oordeel als de Israelieten vallen.[1]) Door dat oordeel zal men aan de weet komen wie Jahwe waarlijk is (zie ook elders, bv. 6 : 7; 7 : 4; 12 : 20; 13 : 9, 14, 21).

9 Nadat in het voorafgaande gesproken is over afgodendienaren die Jahwe willen raadplegen en aan wie Hij geen antwoord geven wil, gaat het nu over een profeet die er zich toe zou lenen zulke afgodendienaars ter wille te zijn. יפתה impf. Poe'al: zich laat verleiden, zich laat bepraten, nl. om aan afgodendienaars een woord Gods te doen horen (דבר heeft hier dan ook den praegnanten zin van een Goddelijke openbaring). Daarmee treedt hij op als een vals profeet omdat Jahwe blijkens het voorafgaande geen ander antwoord geven wil dan in de daad van zijn Goddelijk gericht. De volgende Pi'el פתיתי

---

[1]) Zo bedreigt ook de Wet den „vreemdeling" evenzeer als den Israëliet met de doodstraf als hij gedurende de dagen der ongezuurde broden „iets gezuurds" eet (Ex. 12 : 19), als hij „bloed" nuttigt (Lev. 17 : 10), zijn kinderen aan den Moloch geeft (Lev. 20 : 2) of den Naam lastert (Lev. 24 : 16).

wordt algemeen opgevat als aanduiding der oorzaak van het יפתה; het perf. zou zien op het verleden, en men verwijst daarbij naar 1 Kon. 21 : 20—23. Toch kan dit bezwaarlijk juist zijn. Het gaat hier niet, als in het geval van Achab om een middel ten einde een oordeel te doen komen, maar om het oordeel zelf: evenals God zijn gericht brengt over lieden die naar zijn woord vragen terwijl ze in hun hart aan de afgoderij overgegeven zijn, zo brengt Hij ook zijn gericht over een profeet die ter wille van deze mensen een woord Gods verzint, vgl. vs 10. Wij moeten het perf. פתיתי in denzelfden zin verstaan als נעניתי in vs 4 (naar GES-K § 106 *m* en JOÜON *Gr* § 112 *g*, vgl. ook DRI *Tenses* § 13). De straf voor den ongehoorzamen profeet bestaat allereerst hierin dat God hem nog verder „verdwaast"; er wordt daarbij gebruik gemaakt van tweeërlei accent in de beetekenis van het verb. פתה: een niet ongunstige: overreden, bewegen tot (zie bv. Jer. 20 : 7), en een zeer ongunstige: verleiden, verdwazen; nu de profeet eenmaal de dwaasheid heeft begaan zich te laten ompraten en een woord Gods te spreken waartoe hij niet gerechtigd was, onthoudt God hem verder iedere openbaring, zodat hij, om „profeet" te blijven, er toe komen moet in volledige verdwazing uitsluitend „naar eigen inzicht" te profeteren (13 : 2). Dit is een zeer belangrijk gegeven met het oog op het verschijnsel der valse profetie: wij zien hier hoe zij haar historisch uitgangspunt neemt in zondige zwakheid van de ware profeten (vgl. *De valsche profetie in Israël,* blz. 68). Zonde wordt dan met zonde gestraft (zie ook REDPATH). Verder volgt als straf Gods, dat Hij zijn hand tegen dien profeet uitstrekt (vgl. 6 : 14) en hem uit Israël verdelgt (n.b. ook hier weer עמי *mijn volk*), zoals ook in 13 : 9 gezegd wordt.

10 Zo zullen zowel de vragers als de profeten die zich door deze laten overhalen „hun ongerechtigheid dragen", d. w. z. de straf voor hun ongerechtigheid ondergaan. Het subject van נשאו omvat beide categorieën. Beide zijn even schuldig: de ongerechtigheid van den een is even groot als die van den ander; over deze wijze van vergelijking met כ en nog eens כ zie GES-K § 161 *c* en JOÜON *Gr* § 174 *i.*

11 Als doel van het optreden Gods tegen beide wordt met למען aan het gezegde nu nog toegevoegd, dat het huis Israëls niet meer van Hem afwijke (תעה, het meerv. omdat בית ישראל collectief is) en zich niet meer verontreinige met al zijn overtredingen. Met zijn oordelen beoogt God de bekering van zijn volk, vgl. ook vs 5. Dan zal de goede verhouding tussen Jahwe en Israël weer worden hersteld: zij zullen zijn volk en Hij zal hun God zijn (zie ook 11 : 20; 36 : 28; 37 : 23, 27; alsmede Jer. 11 : 4; 24 : 7; 30 : 22; 31 : 1, 33; 32 : 28; Zach. 8 : 8).

Aan het slot de formule נאם אדני יהוה, waarin אדני, schoon ontbrekend in een handschrift bij KENNICOTT, in den cod. Vaticanus der LXX en in de Itala, niet met BH is weg te laten.

vs **1—11** Naar aanleiding van een bezoek door enige oudsten, klaarblijkelijk met de bedoeling bij den profeet naar een woord Gods te vragen, ontvangt deze van Godswege een opdracht waarin twee delen te onderscheiden vallen. Ten eerste: vragers, die in hun hart nog geheel aan den dienst der afgoden vastzitten, krijgen geen antwoord, althans niet op de wijze zoals zij dat wensen: het antwoord Gods aan hen (door Hemzelf, niet door den profeet gegeven)

bestaat uitsluitend in de *daad* van zijn gericht dat hen treft, een gericht dat hen door uitroeiing uit het volk maakt tot een waarschuwend teken en aanleiding geeft tot aan hun lot georiënteerde spreekwoordelijke zegswijzen (vs 8). Ten tweede: een profeet die zich desondanks zou laten overhalen om toch aan zulke vragers een woord Gods over te brengen (dat dan met het oog op het voorafgaande kennelijk geen werkelijk woord Gods wezen kan) zal worden gestraft met verdwazing, zodat hij geheel en al tot een profeet naar eigen inzicht wordt, en met uitroeiing uit het volk. Zo krijgen beide, de afgodischgezinde vragers en de ongehoorzame profeet, wier schuld gelijkelijk groot is, de straf voor hun ongerechtigheid te dragen. In beide gevallen echter is het te doen om de bekering van het volk. In betrekking tot het gericht over de afgodische vragers wordt in vs 5 de bedoeling verklaard in dezen zin dat God het huis Israëls in het hart wil grijpen; en ten aanzien van beide gevallen wordt het in vs 10 nog eens herhaald, dat het er om gaat aan de afwijking van den HEERE en de verontreiniging met allerlei overtredingen een einde te maken. Eerst zo kan de goede verhouding hersteld worden dat de Israëlieten den HEERE tot een volk zijn en Hij hun tot een God is.

Er is geen grond om met BERTHOLET (HBAT) in vs 4*b*—11 twee verschillende parallelle stukken te onderscheiden, te weten vs 7*a*, 8—10 „rein ablehnend und drohend", en vs 4*b*, 5, 6, 7*b*, 11 „von der Ablehnung zur Verheissung fortschreitend". Dat we hier met enige herhaling te doen hebben is niet te weerspreken, maar dat komt in de profetie meer voor; en het gaat zeker niet aan vs 11 los te maken van vs 10 en met vs 7*b* te verbinden, alsof het uitsluitend met het geval van de afgodisch-gezinde vragers zou te maken hebben: vs 11 beoogt in het licht te stellen dat Gods gericht, zowel over de afgodische vragers als over de tot pseudo-profetisme vervallenen, ten doel heeft het volk tot bekering te wekken.

Evenmin is er reden om met HERRMANN de verzen 9—11 voor een latere (zij 't ook van Ezechiël zelf afkomstige) uitbreiding te houden.

De eenheid is zo voor de hand liggend, dat ook HÖLSCHER, die het gehele stuk, vs 1—11, voor een „midraschistische Erfindung" houdt, nadrukkelijk verklaart dat het „einheitlich" is (blz. 86).

Hfdst. 14 : 12—23. De rechtmatigheid van het gericht over Jeruzalem

12 Inleidende formule evenals in 3 : 16; 6 : 1; 7 : 1; 11 : 14; 12 : 1 enz.

13 De profeet wordt weer aangesproken met בן־אדם (zie bij 2 : 1). ארץ zonder bepalend lidwoord, heel algemeen: het een of andere land (vgl. JOÜON *Gr* § 137 *k*). כי תחטא־לי: ook het zondigen van niet-Israëlieten is zondigen tegen God. למעל־מעל inf. Qal van het verb. מעל „ontrouw zijn", met het subst. מעל „ontrouw, trouwbreuk", te vertalen: *trouwbreuk plegen*. Het gebruik hiervan doet aanstonds zien, dat, al stelt het onbepaalde ארץ de casuspositie zeer algemeen, toch van meet af speciaal op Israël gedoeld wordt: door den term מעל wordt de verhouding tussen God en volk als verbondsverhouding getypeerd (zo ook BERTHOLET KHC), en zulk een verhouding bestaat alleen tussen Jahwe en Israël. De hierna volgende perfecta zijn, aan-

sluitend op het impf. תחטא, perfecta consecutiva. Voor de uitdrukking מטה־לחם zie men bij 4 : 16.

14 והיו perf. cons. evenals in het vorige vers, ter voortzetting van de beschrijving van het gestelde geval: en als er in dat land dan deze drie mannen waren: Noach, Daniël en Job. Met המה begint nu, na den conditionelen voorzin, de nazin. בצדקתם ינצלו נפשם: zij zouden door hun rechtvaardigheid (slechts) zichzelf (aldus נפשם te verstaan, zie BECKER, *Het begrip nefesj in het Oude Testament*, blz. 74) kunnen redden (het impf. met de nuance pouvoir, JOÜON *Gr* § 113 *l*). Dat hier de Pi. van נצל wordt gebruikt, die overigens slechts driemaal voorkomt en dan steeds in de betekenis „ausrauben", „stripp off, spoil" (KÖHLER) is voor sommigen aanleiding om hier, naar de LXX, den Niph. te lezen, met weglating van נפשם (zo bv. ROTHSTEIN in BH²), of om, in overeenstemming met vs 20, in plaats van den Pi. den Hiph. te zetten (zo bv. BEWER in BH³). Maar terecht oordeelt TOY dat het niet verantwoord is op grond van zulk een gering aantal plaatsen den Pi. hier te verwerpen. En ook KÖHLER, die overigens nog weleens tot het aanvaarden van emendaties geneigd is, noemt onzen tekst onder den Pi. met de betekenis „herausreissen, retten", „tear away, deliver". Gedacht is kennelijk aan de mogelijkheid die in Gen. 18 : 23—32 gesteld wordt. Van de rechtvaardigheid van Noach spreekt Gen. 6 : 9, van die van Job lezen wij in Job 1 : 1. Sedert DUSSAUD Syr 1931, blz. 77, wordt Daniël door velen geïdentificeerd met den legendarischen Danel uit de Ras-Sjamra-teksten, van wien het heet dat hij de rechtzaak der weduwe behartigde en het recht van den wees handhaafde (zo NOORDTZIJ, BERTHOLET HBAT, SCHUMPP, ZIEGLER, AUVRAY). Wanneer wij letten op het algemene ארץ zonder lidwoord, zou het niet onmogelijk te achten zijn dat hier ook een buiten-Israëlietische figuur bedoeld wordt, en misschien zou men zich daarvoor ook kunnen beroepen op de spelling van den naam zonder י. Maar aan den anderen kant pleit daar weer tegen het gebruik van מעל dat op de verbondsverhouding doelt: het lijkt weinig aannemelijk dat een figuur als de Phoenicische Danel, die zelf een afgodendienaar was, zou worden genoemd als mogelijke redder van hen die zich door afgoderij aan trouwbreuk jegens Jahwe schuldig maakten. En wat de spelling aangaat, deze kan moeilijk beslissend geacht worden tegenover de Masoretische vocalisatie, en de door BÄR en GINSBURG als Qoré gegeven scriptio plena (zie TOY), alsmede het Δανιηλ der LXX. Vóór het bekendworden van de Danel-legende zijn er ook wel geweest die in den hier genoemden Daniël, vanwege zijn plaats tussen Noach en Job, een ons overigens onbekenden godvruchtigen persoon uit het verleden hebben willen zien (bv. HEINISCH en TROELSTRA). Maar is het niet veel meer voor de hand liggend aan den bekenden Daniël te denken, die evenals Ezechiël in Babel leefde? Dat acht ook COOKE blijkbaar niet onmogelijk, die wel het boek Daniël aan een veel lateren tijd toeschrijft, maar dan toch van oordeel is, dat de late auteur sommige trekken uit de historie van Ezechiëls tijdgenoot heeft benut. De rechtvaardigheid van Daniël kan zeer zeker ten tijde van Ezechiël al bekend geweest zijn; zij wordt getekend in zijn houding tegenover spijs en drank van de koninklijke tafel (Dan. 1 : 8—16), en daar Daniël nog vóór Ezechiël naar Babel was gevoerd, nog onder Jojakim (Dan. 1 : 1), kan zij zeker toen Ezechiël tot profeet geroepen

werd, in het vijfde jaar na Jojachins wegvoering (Ez. 1 : 2) al onder de ballingen genoegzaam bekendheid verworven hebben. En men bedenke dat juist het feit dat Daniël eveneens tot de Judese ballingen in Babel behoorde uitnemend verklaren kan waarom hij in dit verband genoemd wordt. In 28 : 3 wordt eveneens van Daniël gewag gemaakt, maar dan om zijn grote wijsheid; dat moet geweest zijn n a het gebeurde dat beschreven is in Dan. 2 (in, volgens een alleszins aannemelijke gissing, het twaalfde jaar van Nebukadnezar, het jaar 593 voor Chr., vgl. mijn *Het boek Daniël*[2], Kampen 1951, blz. 55). Zie verder ter plaatse.

In de bekende formule aan het slot van het vers נאם אדני יהוה ontbreekt אדני in den cod. Vaticanus der LXX en in de Itala, maar is niet met BH weg te laten.

15 Een tweede hypothetisch geval wordt nu ingeleid door לו; evenals in het vorige geval met כי (vs 13, 14) staat in protasis en apodosis beide het impf. (vgl. DRI *Tenses* § 143), gevolgd door perfecta consecutiva. CORNILL, BH e. a. willen naar vs 17 en 19 lezen או (zo ook KÖHLER). Maar de MT wordt kennelijk gesteund door de LXX die hier ἐάν heeft en in vs 17 en 19 ἤ. Er is dus hoegenaamd geen reden den tekst te wijzigen (vgl. eveneens JAHN). Onder חיה רעה zijn te verstaan roofdieren, verscheurende dieren, zie 5 : 17. In plaats van het algemene ארץ (vs 13) staat nu het gedetermineerde בארץ, een duidelijke aanwijzing dat het gezegde zich speciaal toespitst op een bepaald land, en wel het land Israël. שכלתה evenals in 5 : 17.

16 De beschrijving van het geval wordt voortgezet met een nominalen asyndetischen omstandigheidszin (JOÜON *Gr* § 159 *b*) שלשת האנשים האלה בתוכה; 32 Hebr. handschriften maken door toevoeging van een ו den zin copulatief, en CORNILL, TOY, BH en verschillende anderen willen in den tekst deze wijziging aanbrengen, in overeenstemming met vs 18 en vs 20. De conjunctie is echter niet noodzakelijk (tegen COOKE), en de variatie is eerder oorspronkelijk te achten dan volledige uniformiteit. Ten onrechte ontkent VON ORELLI dat we met een omstandigheidszin te doen hebben; hij ziet in שלשת האנשים האלה בתוכה het vooropgeplaatste subject van de apodosis. „Deze drie mannen" ziet terug op vs 14: Noach, Daniël en Job. De apodosis volgt dan in den vorm van een eed, waarbij de partikel אם de betekenis heeft van „zeker niet" (GES-K § 150 *c*, JOÜON *Gr* § 165 j). Ook hier wordt gezegd dat die drie rechtvaardigen alleen zelf zouden gered worden, terwijl het land een woestenij zou worden; zelfs zouden zij aan hun eigen kinderen geen behoud kunnen verzekeren. In de eedsformule is אדני, hoewel in de LXX ontbrekend, niet met BH weg te laten.

17 Een derde geval, nu ingeleid met או; na het impf. אביא volgen de consecutieve perfecta ואמרתי en והכרתי. Het gedetermineerde ארץ van vs 15 krijgt nog sterker accent: הארץ ההיא.

18 Evenals in vs 16 volgt een nominale omstandigheidszin, thans met de copula ו (JOÜON *Gr* § 159 *d*). De „drie mannen", evenals daar, en insgelijks de apodosis in den vorm van een eed, vgl. vs 16. Ook hier ontbreekt in de eedsformule אדני in de LXX, benevens in de Itala en in twee Hebr. handschriften bij KENNICOTT, maar is niet met BH te schrappen.

19 Een vierde geval, evenals het derde (vs 17) ingeleid met או. Ook hier

staat, evenals in vs 17, הארץ ההיא. De praepositie אל behoeft niet te worden vervangen door על (zoals BH wil); wij herinneren er aan dat Ezechiël beide praeposities in gelijken zin bezigt, zie bij 3 : 15. ושפכתי perf. cons. na het impf. אשלח. Over de betekenis van בדם zijn de opinies verschillend. Men verwijst hierbij wel naar 5 : 17, waar ook דבר en דם nevens elkaar genoemd worden, maar in de daar geboden opsomming heeft דם een eigen betekenis, nl. bloedige gewelddaden buiten oorlog (zie aldaar), terwijl we hier aan een nauw verband met דבר moeten denken. Het is daarom ook niet juist met VON ORELLI het gezegde te verstaan van een „Blutregen". Beter zou men met BERTHOLET KHC en NOORDTZIJ kunnen denken aan bloedige pestbuilen. Maar het beste is er met FISCH de aanduiding van een hoog sterftecijfer in te zien. Hij verwijst daarvoor ook naar Ps. 30 : 10 waar blijkens het parallelisme (דם nevens רדה אל־שחת) kennelijk aan den dood is te denken. In dezelfde richting wijzen ook KEIL en REDPATH, als zij herinneren aan de identificatie van bloed en leven; maar de bedoeling is dan alleen: levensvernietiging, zonder dat van eigenlijke bloedstorting sprake is. In dien zin zal men eveneens de vertaling „blutig" van HANS SCHMIDT en „bloedig" van de Nieuwe Vertaling van het Nederl. Bijbelgenootschap moeten verstaan.

20 vervolgt de beschrijving van het geval weer met een copulatieven nominalen omstandigheidszin, als in vs 18, thans met vermelding van de namen Noach, Daniël en Job (zie bij vs 14). Ook de apodosis heeft hier weer de eedsformule als in vs 16 en vs 18; אדני, ontbrekend in LXX en Itala, is ook hier weer niet met BH te schrappen. Het enkelvoud בן en בת kan ten opzichte van het meervoud in vs 16 en 18 als een climax gezien worden: geen enkele zoon of dochter. יצילו Hiph., in onderscheid van den Pi. in vs 14, maar met gelijke betekenis; נפשם evenals in vs 14 (zie aldaar).

21 Van de conjunctie כי waarmee dit vers begint is de zin moeilijk weer te geven. In de LXX ontbreekt ze, en volgens CORNILL en BERTHOLET (HBAT) moet ze worden weggelaten, maar dit is niet aanvaardbaar. Ze wordt causaal opgevat door KEIL, VON ORELLI, HERRMANN, TROELSTRA, SCHUMPP, ZIEGLER, VAN DEN BORN. Maar aan een causaal verband met wat voorafgaat is bezwaarlijk te denken. Beter is het כי in adversatieven zin te verstaan, zoals bv. KRAETZSCHMAR en NOORDTZIJ doen; toch is er van een eigenlijke tegenstelling met het voorafgaande geen sprake. Het beste zal wel zijn hier een van de gevallen aan te nemen waarin het demonstratieve כי slechts een zeer zwakke betekenis heeft; men zou het met HANS SCHMIDT door „ja", of met HEINISCH door „nun" kunnen vertalen, of het ook geheel onvertaald kunnen laten, zoals de LXX gedaan heeft, en bv. ook AUVRAY doet. Wat nu gezegd wordt, wordt door de bekende formule כה אמר אדני יהוה ingeleid, waarin אדני in den cod. Vaticanus der LXX en in de Itala ontbreekt, maar niet met BH moet worden weggelaten.

Het אף כי waarmee dan het woord van Jahwe begint wordt door sommigen als een soort van elliptisch zinnetje opgevat: „wie viel mehr, wenn ..." (zo KEIL, en in denzelfden geest TROELSTRA, COOKE en FISCH); de gedachte is dan, dat wat in de vier te voren genoemde gevallen gold, a fortiori gelden moet wanneer alle vier gerichten op Jeruzalem worden losgelaten. Een ernstig bezwaar hiertegen is, dat dan de zo sterk geaccentueerde gedachte

dat alleen rechtvaardigen zouden kunnen ontkomen, onmiddellijk daarna in vs 22 lijnrecht zou weersproken worden. Het is beter met KÖHLER אַף כִּי te verstaan als „Ja, wenn", „yea, if". We krijgen dan een conditioneel-temporelen voorzin, gevolgd door een nazin, of waarbij (zoals bv. VON ORELLI en HERRMANN menen) de nazin eigenlijk ontbreekt. En we hebben in het met כִּי ingeleide geval nu niet met een veronderstelde mogelijkheid te doen, maar veeleer met iets dat zich inderdaad z a l voordoen. Wat de tempora der verba betreft, doet zich bij conditionele zinnen in het Hebr. een zeer grote variabiliteit voor (vgl. GES-K § 159 *a*, JOÜON *Gr* § 167 g), maar hier doelt het perf. שִׁלַּחְתִּי zeker op iets wat Jahwe binnenkort gaat doen (naar GES-K § 106 *m*, JOÜON *Gr* § 112 *g*). In plaats van de praep. אֶל is niet met BH te lezen עַל, zie ook bij vs 19.

22 Gewoonlijk laat men met dit vers de apodosis beginnen: HANS SCHMIDT, KRAETZSCHMAR, HEINISCH, NOORDTZIJ, SCHUMPP, ZIEGLER, AUVRAY; maar het is beter de protasis verder te laten doorlopen. BERTHOLET (HBAT) meent dat de nazin aanvangt bij וראיתם, maar naar mijn mening moeten we het begin van de apodosis eerst zoeken bij ונחמתם. De protasis is dan wel wat lang, en enigszins gecompliceerd, maar de gedachte waarop het eigenlijk aankomt, en die ook in de vorige gevallen steeds in de apodosis wordt tot uitdrukking gebracht, wordt naar voren gebracht met ונחמתם (perf. cons. met ו *apodoseos*, JOÜON *Gr* § 176 *d*). Wat is namelijk de zin van dit verb. in Niph., zoals hier? Het „zich troosten" moet hier zoveel zijn als „voor zichzelf bevrediging vinden". Die bevrediging zullen de ballingen hierin vinden dat zij tot de overtuiging komen van de volstrekte rechtmatigheid van Jeruzalems ondergang; zoals COOKE zegt: „satisfied in their own minds that the punishment was just". Die overtuiging wordt, blijkens het in de protasis gezegde, gewekt doordat de slechtheid van de bij de ramp niet omgekomenen die eveneens in de Babylonische ballingschap worden gevoerd, zo duidelijk blijkt. Het woord עלילות „handelingen" wordt bij Ezechiël steeds in ongunstigen zin gebezigd, zie ook 20 : 43, 44; 21 : 29 (SV vs 24); 24 : 14; 36 : 17, 19. Ten onrechte spreekt KÖHLER op onze plaats van daden „der Frommen", „of the pious". Wanneer in de in vs 13—20 aangehaalde gevallen zulke bizonder rechtvaardigen als Noach, Daniël en Job niet in staat zouden zijn de door God beschikte rampen af te wenden, dan is de slechtheid van de overlevenden bij den ondergang van Jeruzalem wel een heel duidelijk bewijs van de rechtmatigheid van het gericht dat over de stad is gekomen.

Wanneer er sprake is van בנים ובנות, dan wordt daarmee, in terugslag op vs 16, 18 en 20, aangeduid dat onder de overlevenden bij Jeruzalems ondergang ook wel zullen zijn wier gezinnen in hun lot delen. Er is geen reden om met BEWER in BH³ in plaats van הנם te lezen והמה; de LXX heeft ook ἰδοὺ. En het is eveneens niet gemotiveerd voor את, nota accusativi, de praep. על in de plaats te stellen (zie BH e. a.), vgl. ook hier de LXX.

Enkelen hebben in het spreken van overlevenden bij den ondergang van Jeruzalem een tegenstelling menen te beluisteren met de gevallen beschreven in vs 13—20. Men zou dan hier te doen hebben met een uitzondering (die den regel bevestigt) en slechts met de bepaalde bedoeling gemaakt wordt om door de zedelijke gesteldheid van de overlevenden de erkentenis der recht-

matigheid van het gericht te wekken. Volgens anderen zou die tegenstelling zelfs nog scherper zijn, namelijk tussen een starre individuele vergeldings*leer* en het *feit* dat er bij Jeruzalems val toch nog een aantal behouden blijven. De strekking zou dan moeten zijn die tegenstelling door het wijzen op boven aangeduide bedoeling te overbruggen. En daarom is men van oordeel dat òf de gehele perikoop vs 12—23 eerst *na* den val van Jeruzalem moet gesteld worden (Kraetzschmar) òf althans de verzen 21—23 als een latere correctie van de hand van den profeet *na* 586 voor Chr. dienen te worden beschouwd (Bertholet HBAT). Maar hier is waarlijk geen sprake van een tegenstelling, zelfs niet van een uitzondering op een regel (zoals ook Schumpp beslist weerspreekt); de gehele perikoop is een kennelijke eenheid (vgl. Heinisch, Cooke, Schumpp), en de bedoeling daarvan is de rechtmatigheid van het komende gericht Gods in het licht te stellen (zo Cooke, en vgl. eveneens Hölscher blz. 88). Daarbij dient men wel in het oog te houden dat er ten aanzien van de overlevenden bij den val van Jeruzalem van een ontkomen aan het Goddelijk gericht feitelijk geen sprake is: hier wordt ook niet, zoals telkens van de drie rechtvaardigen in de verzen 14, 16, 18 en 20, het verbum נצל gebruikt; er is slechts sprake van een פלטה die נותרה in Jeruzalem, maar die er dan toch uit weggevoerd worden (מוצאים, part. Hoph., niet zoals sommigen naar de oude vertalingen willen part. Hiph., en nog veel minder met Bewer in BH^3 המצילים; terecht zegt Toy: „the passive sense is to be preferred"). Ballingschap behoort ook tot het Goddelijk gericht, vgl. Lev. 26 : 33; in 6 : 8, 9 wordt eveneens verstrooiing onder de volken als straf van Jahwe aangekondigd; zie ook Schumpp. Ten onrechte wil Hitzig de פלטה נותרה beperken tot het jongere geslacht in tegenstelling met „die in Sünde Gealterten". Dat is uit het בנים ובנות niet af te leiden. Bovendien berust, zoals reeds door Hölscher t. a. p. is opgemerkt, het maken van de tegenstelling tussen vs 13—20 en vs 21 vv. op een onjuiste opvatting van vs 13—20, alsof het daarin bepaaldelijk zou gaan om een uiteenzetting van het streng individuele karakter der Goddelijke vergelding. Wat het profetische woord Gods in die verzen eigenlijk wil zeggen is, dat geen mensen, al zijn ze zo rechtvaardig als Noach, Daniël en Job, van anderen de rechtmatige straf kunnen afwenden — dat vermag alleen Hij van wien Jes. 53 : 5 spreekt: „om onze overtredingen werd Hij doorboord, om onze ongerechtigheden verbrijzeld; de straf die ons den vrede aanbrengt was op Hem, en door zijn striemen is ons genezing geworden" —; en als dan zij die bij de katastrofe er wel het leven afbrengen maar toch in ballingschap worden gevoerd allesbehalve „rechtvaardigen" blijken, die zeker niet door hun rechtvaardigheid aan het gericht kunnen zijn ontkomen, zal de rechtmatigheid van dat gericht zoveel te duidelijker in het licht treden.

23 Wat in vs 22 is gezegd wordt nog eens herhaald, nu in dezer voege, dat het de overlevenden van de katastrofe zelf zijn die de reeds in ballingschap verkerenden troosten zullen, d. w. z. een gevoel van bevrediging zullen schenken over het lot der stad, wanneer die ballingen hun handel en wandel zullen zien. Vgl. bij het vorige vers. חנם zonder oorzaak, BDB „without cause".

De profetie eindigt met נאם אדני יהוה, waarin alweer אדני, hoewel in de LXX en de Itala ontbrekend, niet met BH is te elimineren.

[21] *Nu, zo zegt de Here* HEERE: *ja, als Ik mijn vier onheilvolle gerichten: zwaard, honger, verscheurend gedierte en pest zend naar Jeruzalem, om daar mens en dier uit te roeien,* [22] *en zie, daar blijven over die ontkomen, die weggevoerd worden, zonen zowel als dochters, als die tot u komen en gij hun handel en wandel ziet — dan zult gij getroost worden over den rampspoed dien Ik over Jeruzalem breng, al wat Ik daarover breng.* [23] *Ja, zij zullen u troosten als gij hun handel en wandel ziet, en gij zult erkennen, dat Ik niet zonder oorzaak heb gedaan al wat Ik daar heb gedaan, luidt het woord van den Here* HEERE.

vs **12—23** Deze profetie begint met er op te wijzen, dat, wanneer God over enig land om begane zonde zijn straffend gericht laat gaan, dit door de aanwezigheid van mannen zo rechtvaardig als Noach, Daniël en Job niet kan worden afgewend. Zulke mannen kunnen door hun rechtvaardigheid alleen zichzelf voor het gericht bewaren. Bij wijze van voorbeeld worden vier verschillende gevallen genoemd: bezoekingen met hongersnood, verscheurend gedierte, oorlogsgeweld of pest. En als nu God alle vier deze bezoekingen over Jeruzalem brengt en er dan nog overlevenden zijn die, ten dele ook met hun gezinnen, uit de stad in ballingschap worden gevoerd, dan zullen de reeds in ballingschap verkerenden, bij hun aankomst als ze hun levenshouding gadeslaan, zich overtuigen van de rechtmatigheid van het gericht dat Jeruzalem getroffen heeft en daar vrede mee hebben; zij zullen moeten erkennen dat God niet zonder gegronde reden gehandeld heeft zoals Hij gehandeld heeft.

Hfdst. 15. De tot niets deugende wijnstok

HOOFDSTUK 15

1 Inleidende formule als in 14 : 12 en elders.

2 De aanspraak בן־אדם evenals in 14 : 13 en elders, zie bij 2 : 1. היה מן „voraushaben", „be more than" (KÖHLER), מן comparat. זמורה rank, עץ moet daarmee als in st. cstr. verbonden worden gedacht, in weerwil van de accentuatie die bij עץ een *atnach* heeft geplaatst. De relatieve bijzin אשר היה בעצי היער bedoelt den גפן te karakteriseren als een wilden (geen vruchten dragenden) wingerd. VON ORELLI wil er niet meer in zien dan de algemene aanduiding dat de wijnstok tot de houtgewassen behoort: יער staat volgens hem „nur als Inbegriff der Bäume". TROELSTRA is zelfs van oordeel dat men door aan een wilden wingerd te denken het fijne van het beeld miskent, en hij tracht deze mening te steunen met de verzekering dat de wilde wingerd in het O. T. niet wordt genoemd. Maar hoe dan te denken over plaatsen als Jes. 5 : 2 en Jer. 2 : 21?

De in dit vers gestelde vraag wil negatief beantwoord worden: het hout (n. b. dat het niet gaat over de vrucht) van den wijnstok heeft helemaal niets vóór op dat van andere gelijksoortige houtgewassen.

3 מלאכה zal hier wel niet meer betekenen dan „ding"; men kan het met KÖHLER eenvoudig weergeven door „etwas", „something". Zo ook in Ex. 36 : 6. יתד eigenlijk „tentpin", maar hier, evenals in Jes. 22 : 23, 25 gebruikt van een pin in den wand om iets aan op te hangen. כלי heeft hier eveneens een zeer algemenen zin; men kan כל־כלי gevoegelijk vertalen door: *van alles.*

4 אכלה subst. „voedsel"; de zegswijze „aan het vuur tot voedsel geven" ook in vs 6. נחר 3 p. mannel. enkelv. perf. Niph. van חרר, met de betekenis „in Glut versetzt sein", „be made aglow" (KÖHLER). מלאכה zal hier wel op dezelfde wijze te verstaan zijn als in vs 3; vertaal: *deugt het dan nog ergens toe?*

5 תמים gaaf, ongeschonden. לא יעשה למלאכה vgl. bij vs 3. אף na een negatieven zin met de betekenis „um wieviel weniger", „how much less" (KÖHLER). ויחר impf. Niph. van חרר, zie bij het vorige vers.

6 Met לכן komt nu de Goddelijke toepassing van het in vs 2—5 gezegde. אדני ontbreekt in den cod. Vaticanus der LXX en in de Itala, maar is niet met BH te schrappen. Evenals het hout van den wijnstok in vergelijking met alle ander hout slechts kan dienen tot voedsel voor het vuur (de eerste persoon נתתיו ziet op Gods scheppende beschikking; ten onrechte wil CORNILL lezen נִתַּן als in vs 4), zo staat het ook met de bewoners van Jeruzalem. De vergelijking van Israël met een wijnstok vinden we ook in Deut. 32 : 32; Jer. 2 : 21; Hos. 10 : 1; Ps. 80 : 9—12, met een gehelen wijngaard in Jes. 5 : 1—7. Het is nu ook duidelijk waarom er in het voorafgaande niet van een vruchtdragenden wijnstok sprake is, maar van een wilden wingerd, die alleen maar hout is: Israël heeft de door God gewenste vruchten niet voortgebracht, zie ook Deut. 32 : 32, 33; Jes. 5 : 2. Daarom deugt het nergens toe en wordt het door het vuur van Gods toorn verteerd.

7 Voor de uitdrukking נתן פנים ב zie men wat bij 14 : 8 is gezegd. Wat dan volgt מהאש יצאו והאש תאכלם moet slaan op de beproeving van het gericht welke ze reeds hebben doorgemaakt, maar waarop nu een volledige ondergang zal volgen. Anders COOKE, die de eerste helft als een vraagzin verstaat: „Have they escaped from the fire? then the fire shall devour them." Hij denkt daarbij aan hen die uit de brandende stad zullen ontkomen, en toch later door het gericht zullen worden getroffen. De eerste opvatting, die vrij algemeen gevolgd wordt, is echter de meest natuurlijke en voor de hand liggende. Daarbij is het dan echter nog de vraag wat bedoeld wordt met het gericht dat ze reeds hebben doorgemaakt. Enkelen willen dat beperken tot de eerste verovering van Jeruzalem onder Jojachin (HITZIG, KRAETZSCHMAR, TROELSTRA, ZIEGLER), maar meestal breidt men het uit, onder verwijzing naar vs 4, waarbij men dan de beide verbrande uiteinden laat slaan op de wegvoering van de Tien Stammen en van Jojachin, en het gloeiende middenstuk verstaat van den bedreigden staat van Jeruzalem (VON ORELLI, BERTHOLET, HEINISCH, NOORDTZIJ, SCHUMPP, FISCH). AUVRAY zegt dat men deze interpretatie wel kan geven „si l'on veut presser la comparaison". Inderdaad moet men zich afvragen of men de vergelijking wel zo in details doortrekken mag. Beter verantwoord lijkt het dan ook, wanneer we met KEIL, zonder in bizonderheden te treden, bij het מהאש יצאו eenvoudig denken aan alle voorafgaande strafgerichten, waarop nu het volledige en definitieve oordeel volgt. Zo zult gij —

dat zijn de reeds in Babel verblijvende ballingen — te weten komen wie Jahwe waarlijk is (vgl. 6 : 7; 7 : 4; 12 : 20; 13 : 9, 14, 21; 14 : 8), als Ik mijn aangezicht tegen hen (de nog in Jeruzalem wonenden) keer. Voor de uitdrukking שׂים פנים raadplege men wat is opgemerkt bij 4 : 3. Hier wordt ze geconstrueerd met de praep. ב, en heeft beslist ongunstigen zin, evenals נתן פנים ב.

8 Men kan ונתתי את־הארץ שממה opvatten als een zelfstandig zinnetje, maar waarschijnlijk is het beter het nauw met בשׂומי את־פני בהם te verbinden: wanneer Ik mijn aangezicht tegen hen keer en het land tot een woestenij maak (zo KEIL, BERTHOLET, KRAETZSCHMAR, TROELSTRA, NOORDTZIJ). De grond daarvoor ligt in מעלו מעל (zie bij 14 : 13): het gericht overkomt hen om de gepleegde trouwbreuk. De profetie eindigt met de formule נאם אדני יהוה, waarin אדני, evenals in tal van andere gevallen, niet met BH is weg te laten, ondanks het ontbreken in de LXX en Itala.

vs **1—8** In de gelijkenis van een wijnstok waarvan het hout tot geen enkel nuttig doel kan worden gebruikt, maar alleen geschikt is om verbrand te worden, en zeker tot niets meer dienstig is als het al grotendeels verbrand is, wordt het lot van Jeruzalem aangekondigd. Nadat Gods brandend strafgericht er al overheen gegaan is, zal de stad nu volledig aan het vuur worden prijsgegeven vanwege de trouwbreuk, waaraan de bewoners zich hebben schuldig gemaakt, en dat zal de reeds in Babel vertoevende ballingen tot het inzicht brengen wie Jahwe waarlijk is.

Hfdst. 16. Jeruzalem, de trouweloze bruid

HOOFDSTUK 16

vs 1—5 Haar afkomst en geboorte

1 Inleidende formule als in 15 : 1 en elders.

2 De aanspraak בן־אדם evenals in 15 : 2 en elders, zie bij 2 : 1. Jeruzalem is hier wel in de eerste plaats de stad, maar, zoals uit het vervolg blijkt, vertegenwoordigster van het gehele volk. Voor תועבות zie men bij 5 : 9; hier doelt het in de beeldspraak van huwelijksontrouw op religieuzen en cultischen afval.

3 In de formule waarmee het woord Gods wordt ingeleid is אדני dat in de LXX en Itala ontbreekt niet met BH weg te laten. Dat woord Gods wordt geboden in den vorm van een allegorie. Volgens sommigen, o. a. HANS SCHMIDT en COOKE, zou de stof voor deze allegorie ontleend zijn aan een volksverhaal omtrent een onmiddellijk na de geboorte te vondeling gelegd meisje, dat door een voorbijganger gevonden en verzorgd, en als het tot een schone maagd opgegroeid is ten huwelijk genomen wordt. Dit is echter een pure gissing; zoals H. SCHMIDT zelf zegt: „man hat ... den Eindruck"; het bewijs ontbreekt.

מכרות plur. van מכורה „Herkunft", „origin" (KÖHLER). Dat Jeruzalem naar afkomst en geboorte uit het land der Kanaänieten stamt, van een Amorietischen vader en een Hethietische moeder, is nòch met KEIL louter geestelijk nòch met HERRMANN uitsluitend ethnologisch te verstaan; de bedoeling zal wel zijn zowel aan het volk Israël elk prae ten opzichte van ras en bloed te ontzeggen alsook het in zijn van de overige volken niet verschillende geestesgezindheid te typeren. Het is en heeft in zichzelf niets, waaraan Gods liefde zou te danken zijn.

4 ומולדותיך vooropgeplaatste accusativus van betrekking, evenals bv. in 1 : 7: *wat uw geboorte aangaat.* הולדת inf. Hoph. met vrouwelijken uitgang, vgl. GES-K § 69 *w*; en deze passieve inf. die een onpersoonlijk karakter heeft wordt met den objects-accusativus geconstrueerd, zie GES-K § 121 *b*, JOÜON *Gr* § 128 *b*. Een analoge verbinding in Gen. 40 : 20. כָּרַּת is 3 pers. ml. enkv. perf. Poe'al (zie GES-K § 52 *q*, JOÜON *Gr* § 56 *a*); voor de zo zeldzame verdubbeling van de ר zie men GES-K § 22 *s*, JOÜON *Gr* § 23 *a*. Het subst. שֹׁר, in den gesuffigeerden vorm eveneens met verdubbeling van de ר, betekent kennelijk „navelstreng". Wat למשעי betekent is ons volkomen onbekend; KÖHLER tekent bij משעי, een absoluut ἅπαξ, aan: „unerklärt", „unexplained". In de LXX ontbreekt het, en CORNILL e. a. willen het weglaten. Veelal vertaalt men het als „ter reiniging"; een gissing, die reeds aan den Targoem te danken is, en die men tracht te steunen door een beroep op het Assyrisch-Babylonische *mesoe* „wassen", maar het Hebr. equivalent daarvan is מסה (aldus COOKE). המלח לא המלחת inf. abs. Hoph. verbonden met 2 p. vr. enkv. perf. Hoph., van een verb. מלח; KÖHLER geeft daarvoor als betekenis op: „mit Salzwasser abgerieben werden", „be rubbed with saltwater". החתל לא חתלת inf. abs. Hoph. verbonden met 2 p. vr. enkv. perf. Poe'al; KÖHLER: „gewickelt werden", be swaddled". Dat de inf. abs. niet van dezelfde conjugatie is als het tempus finitum, is een wel meer voorkomend verschijnsel; vooral de inf. abs. Qal wordt vaak met een temp. fin. van een andere conjugatie verbonden, maar ook wel een andere inf. abs. van een conjugatie met verwante betekenis, zoals hier de Hoph. naast de Poe'al; vgl. GES-K § 113 *w*, JOÜON *Gr* § 123 *p*. Wel meent de laatste dat hier waarschijnlijk een van beide vormen foutief is, maar daarvoor is geen voldoende grond, en het is daarom ook niet juist wanneer BEWER in BH[3] hier den 2 pers. vr. enkv. perf. Hoph. החתלת wil lezen. De kracht van de beide infinitivi absoluti kan m. i. het best worden weergegeven als we vertalen: *ge werdt niet eens met zout afgewreven, niet eens in windsels gewikkeld.* Zelfs de allereerste zorgen die destijds aan pas geboren kinderen plachten te worden besteed, en ook nog in later tijd onder de Palestijnse bevolking gewoonte waren (zie ZDPV 1881, blz. 63, en PEFQS 1918, blz. 118), werden aan dit kind onthouden.

5 Voor den zin van de uitdrukking לא־חסה עליך עין raadplege men wat gezegd is bij 5 : 11. Letterlijk: niemand liet om u een traan, d. w. z. niemand had zoveel deernis met u, dat hij aan u een van de in het vorige vers genoemde zorgen wilde besteden. לחמלה עליך letterlijk „om medelijden met u te hebben"; חמלה inf. fem. van חמל „medelijden gevoelen"; het beste te vertalen: *uit medelijden met u.* בגעל נפשך: het subst. גֹעַל, een ἅπαξ, van het verb. געל „een afschuw hebben van", in st. cstr. verbonden met נפשך, dat hier zeker

„leven" betekent (vgl. BECKER, *Het begrip nefesj in het O. T.*, blz. 18); letterlijk: door den afschuw voor uw leven; de bedoeling is: *omdat men geen waarde hechtte aan uw leven.* Hier ook weer הלדת אתך (thans *defective* geschreven), als in vs 4, zie aldaar.

vs **1—5** In een allegorie, die het gehele hoofdstuk door wordt volgehouden, wordt allereerst de afkomst van Jeruzalem (het volk Israël) getekend als noch in ras noch in aanleg verschillend van andere volken op den Palestijnsen bodem: het stamt evenzeer uit Kanaän; het heeft een Amoriet tot vader en een Hethietische tot moeder. Vervolgens wordt de geboorte van het volk geschilderd als die van een kind, een meisje, waaraan zelfs de allereerste zorgen niet werden besteed (de navelstreng werd niet afgesneden, het werd niet met water gewassen, noch met zout afgewreven of in windsels gewikkeld), maar het werd als een schepsel waarvan het leven volkomen waardeloos was zo maar op het open veld neergeworpen. Dit wijst er op dat Israël in zichzelf niet de allergeringste waarde had, waarom God zich dat volk in het bizonder zou aantrekken.

vs 6—14 Gods liefdevolle zorg

6 In de voortgezette allegorie treedt Jahwe zelf op, als een voorbijganger die het weggeworpen kind ziet liggen en er zich over ontfermt. מתבוססת particip. fem. Hitpol. van בוס „trappelend", aanduiding van „the blind movements of infant's limbs" (BDB); בדמיך: in het niet afgewassen bloed der geboorte. ואמר: het machtwoord Gods waardoor Hij zijn wil volbrengt. Daarbij laat zich de vraag stellen: moet men בדמיך verbinden met den imperativus חיי, of met ואמר לך? Het eerste is de mening van KEIL, die vindt dat deze verbinding „einen nachdrucksvolleren Sinn ergibt", en voorts ook van VON ORELLI, HERRMANN, COOKE, AUVRAY en FISCH. Het tweede van KRAETZSCHMAR, BERTHOLET, HEINISCH, TROELSTRA, NOORDTZIJ, SCHUMPP. Dat het eerste inderdaad een „nachdrucksvolleren Sinn" zou bieden, is niet wel in te zien. Ook aan de tweede opvatting, waarbij tot het kind in zijn volkomen verwaarloosden staat die het in leven blijven onmogelijk maakt het Goddelijk machtwoord: leef! uitgaat, kan een dergelijke zin niet ontzegd worden. En omdat die opvatting het meest natuurlijk en voor de hand liggend lijkt, geef ik daaraan de voorkeur. De herhaling der woorden bedoelt het gezegde te versterken. Ten onrechte wil HITZIG de verbinding de eerste maal anders leggen dan de tweede: „ich sprach zu dir: um deines Blutes willen leb'; und ich sprach zu dir in deinem Blute: leb'." Dit is zeer onnatuurlijk. Er is ook geen genoegzame reden de herhaalde woorden, die in 5 Hebr. handschriften, de LXX, Itala en Pesj. ontbreken, met CORNILL, TOY, BH e. a. weg te laten.

7 Het woord רבבה waarmee de tekst begint kan bezwaarlijk juist zijn; men zou moeten vertalen: „tot tienduizenden (of: tot een grote menigte) ... maakte Ik u." Maar dit zou volkomen buiten het gehele kader van de allegorie vallen: het gaat voortdurend over één enkele persoonlijkheid. De LXX begint met πληθύνου; en in verband daarmee willen CORNILL, BH en KÖHLER (alsmede verschillende commentatoren) lezen ורבי imper. fem. Qal van רבה, sommigen (als HERRMANN, zie ook BH) ורבית, 2 pers. vr. enkv. perf.

Qal, voortzetting van חיי uit vs 6. Als gevolg van deze verandering komt men er verder ook toe (zo CORNILL e. a.) נתתיך te laten vervallen, dat echter steun vindt in het δέδωκά σε van de LXX. Wellicht is het daarom aanbevelenswaardig met TOY te lezen: רִבִּיתִךְ, 1 pers. enkv. perf. Pi. met suff. 2 p. vr. enkv., waarbij נתתיך zonder bezwaar kan gehandhaafd blijven. Uit deze lezing zouden zich zowel de MT (met wegvallen van de ך door haplografie) als de LXX laten verklaren. Vert.: *Ik deed u opgroeien, Ik maakte u als het gewas des velds.*

Voor een moeilijkheid plaatst ons ותבאי בעדי עדיים. Het ligt voor de hand in עדי עדיים een superlativus te zien als in עבד עבדים (Gen. 9 : 25), הבל הבלים (Pred. 1 : 2) en dergelijke (GES-K § 133 *i*, JOÜON *Gr* § 141 *l*); te vertalen: *het toppunt van schoonheid.* Maar COOKE brengt als bezwaar daartegen in, dat עדי nooit van lichamelijke schoonheid maar uitsluitend van op het lichaam gedragen sieraden wordt gebezigd. Er zijn dan ook verschillende emendaties voorgesteld (zie bij TOY en BH), waarvan wel het meest ingang gevonden heeft בעת עדים „ten tijde der menstruatie" (het woord עדים is een ἅπαξ, het komt alleen voor in Jes. 64 : 5); zij wordt ook door KÖHLER geaccepteerd. Het is echter zeer de vraag of emendatie noodzakelijk is. De LXX heeft εἰς πόλεις πόλεων; klaarblijkelijk berust deze vertaling op de lezing ערי ערים, waarbij een verwisseling van de consonanten ד en ר heeft plaats gehad, en waardoor de MT wordt gesteund. En al is het waar dat עדי gewoonlijk van „sieraden" wordt gebruikt, dit levert bij het betrekkelijk geringe aantal plaatsen waar het voorkomt (in totaal behalve hier niet meer dan 12 maal, zie MANDELKERN) nog niet het onomstotelijk bewijs dat het ook niet den zin van lichamelijke „schoonheid" kan gehad hebben. Bovendien zijn er van de 12 plaatsen nog twee die niet mee tellen kunnen: Ps. 32 : 9 waar het „trots" schijnt te betekenen (BAETHGEN, *Die Psalmen übersetzt und erklärt*[3], Göttingen 1904, denkt aan „den stolzen Mut des Pferdes"), en Ps. 103 : 5 waar we met een dubium te doen hebben, maar misschien עדי evenals כבוד staat voor נפש.

Eerst in het volgende wordt de rijping tot jonge vrouw getekend: de borsten werden stevig (נכנו perf. Niph. van כון) en het haar (van het pudendum, evenals in Jes. 7 : 20, waar staat שׂער הרגלים) begon overvloedig te groeien (צמח Pi. met de betekenis „reichlich sprossen", „grow abundantly", KÖHLER).

Maar met het leven alleen had het vondelingetje nog niet alles wat haar Ontfermer haar geven wilde. Zij was ערם (elders עירם), als adjectivum in de betekenis „naakt", niet gekleed", maar eveneens, zoals hier en elders, als substantivum in de betekenis „naaktheid"; en עריה subst. „naaktheid". De substantiva hebben als praedicaat qualitatieve strekking, en wel sterker dan adjectiva (GES-K § 141 *c*); men vertale: *gij waart geheel naakt en bloot.* Van zichzelf bezat Israël niets, het moest alles van zijn God ontvangen.

8 Algemeen ziet men in het ואעבר een tweede handeling; ZIEGLER brengt dit zelfs in de vertaling tot uitdrukking: „da kam ich wieder an dir vorüber". Maar dan geraakt men in moeilijkheden met vs 9. KRAETZSCHMAR en NOORDTZIJ trachten hieraan te ontkomen door dat vers te plaatsen tussen vs 6 en vs 7 en het alzo bij vs 6 onmiddellijk te laten aansluiten. Hoe simpel deze oplossing ook moge schijnen, zij is bezwaarlijk te aanvaarden omdat de oude vertalingen

dezelfde volgorde hebben als de MT. Het wassen en zalven te verstaan van ceremoniën vóór de huwelijkssluiting (BERTHOLET, FISCH) gaat niet aan, omdat deze niet door den bruidegom werden verricht. En te denken aan de nog steeds van de geboorte aanklevende onreinheid (KEIL, VON ORELLI) is toch ook onmogelijk. Ik geloof dat we in ואעבר te doen hebben met een teruggrijpen op vs 6. In het Hebr. houdt de wijze van beschrijving zich niet zo streng aan een zakelijk juiste volgorde: het gebruik van het imperf. consecutivum duidt niet altijd aan dat de vermelde handelingen ook precies in die volgorde plaats hadden (zie DRI *Tenses* § 75, 76). Doelt ואעבר op hetzelfde feit waarvan vs 6 gewaagt, dan is er ook met vs 9 geen moeilijkheid, wanneer men met die eigenaardigheid in het gebruik van het impf. cons. rekening houdt. Toen Jahwe als voorbijganger het weggeworpen kind zag liggen, was het daarvoor de tijd der liefde, de tijd om er zijn liefde aan te geven, om er zich in Goddelijke liefde over te ontfermen: עתך „uw tijd", de tijd die het kind meemaakte, עת דדים, de tijd der huwelijksliefde, het meerv. דדים is steeds het abstractum „liefde", en wel bepaald huwelijksliefde (zo passim in het Hooglied); de liefde Gods voor Israël wordt ook elders als huwelijksliefde getekend: Jes. 54 : 5; Jer. 2 : 2; Hos. 2 : 21, 22 [SV vs 18, 19]. Dit karakter heeft die liefde van het eerste ogenblik aan gehad, ze is niet eerst later huwelijksliefde geworden. Men moet dan ook niet pogen tweeërlei periode in Israëls historie aan te wijzen die op het אעבר van vs 6 zouden corresponderen: de periode in Egypte en de periode na de verbondssluiting bij den Sinaï; het gaat hier uitsluitend om het feit van de verkiezende liefde Gods.

In het kader van de allegorie is verder sprake van het uitspreiden van Gods כנף (hier: de slip van het gewaad) als symbolisch teken van de huwelijkssluiting, zie Ruth 3 : 9. Daarmee bedekte Hij Israëls „naaktheid", waarvan sprake is in vs 7, d. w. z. de Hemelse Bruidegom voorzag in al de behoeften van zijn bruid, vgl. FISCH „God provided for Israels needs". In ואשבע לך kan men zien den eed der huwelijkstrouw, hoewel wij overigens van een gewoonte om bij verloving of huwelijk een eed te doen niet weten (HERRMANN), maar in het sluiten van een verbond wordt even de allegorie doorbroken en op het reëel gebeuren bij den Sinaï gezinspeeld (Ex. 24 : 3—8, zie *Het Verbond Gods*, blz. 79—90). אֹתָךְ staat voor: אִתָּךְ (GES-K § 103 *b*, JOÜON *Gr* § 103 j); er is geen reden met BEWER in BH³ te lezen אִתָּךְ. In de er aan toegevoegde formule נאם אדני יהוה is אדני dat in één Hebr. handschrift, den codex Vaticanus der LXX en de Itala ontbreekt niet met BH weg te laten. ותהיי־לי: in het als een huwelijksverbintenis getekende verbond werd Israël het eigendom Gods (Ex. 19 : 5).

9 Met terugkeer tot de allegorie wordt nu in herinnering gebracht hoe God aan het verwaarloosde kind de zorgen heeft besteed, die het bij zijn wegwerping had moeten ontberen: Hij wies het met water, spoelde het bloed der geboorte er van af (שׁטף), en wreef het in met olie (het verb. סוך verbonden met שׁמן betekent „zichzelf met olie insmeren", maar ook met den acc. van een persoon: „iemand met olie inwrijven"). Dit laatste, in vs 4 niet genoemd, behoort ook tot de behandeling die nog bij de latere Palestijnse bevolking op pasgeboren kinderen werd toegepast (zie PEFQS 1918, blz. 118).

10 Voortzetting der allegorie. Er is nu sprake van de kostbare kledij die het meisje ontving: רקמה „Buntwirkerei", „variegated stuff" (KÖHLER); ook van fijne sandalen: wat תחש precies voor een dier is weten we niet, het heeft de meeste waarschijnlijkheid dat we aan de „zeekoe" hebben te denken, waarvan de vellen onder meer gebruikt werden voor het bovenste dekkleed van den tabernakel (Ex. 26 : 14); het is bekend dat de bewoners van het Sinaï-schiereiland daarvan thans nog sandalen vervaardigen. Verder wordt gewaagd van de hoofdbedekking: het verb. חבש dat nogal eens gebruikt wordt van het zadelen van een rijdier (Gen. 22 : 3; Num. 22 : 21; 2 Sam. 17 : 23, enz.), heeft in Ex. 29 : 9 en Lev. 8 : 13 den zin van „omwinden" van de מגבעות der priesters; we zullen dan ook hier hebben te denken aan een doek die om het hoofd gewonden wordt; en die is vervaardigd van שש „linnen", LXX βύσσος, een Egyptisch product. En ten slotte wordt nog vermeld een bedekken (Pi. van כסה) met משי, door de LXX weergegeven als τρίχαπτον. Het schijnt aan het Egyptisch ontleend te zijn, en duidt aan „feines (unbestimmbares) Gewebe", „costly (not definable) material for garments" (KÖHLER). Volgens Joodse verklaarders zou aan „zijde" te denken zijn, en zo wordt het woord ook gewoonlijk vertaald, maar zekerheid hebben we dienaangaande niet.

11 Nu komen de sieraden aan de beurt. Eerst heet het in het algemeen ואעדך עדי; het verb. עדה II „versieren", met het subst. in het enkelv. als „nom d'espèce ou de catégorie", equivalent van een pluralis (JOÜON *Gr* § 135 *c*). Daarna in het bizonder volgen צמידים „armbanden" om de armen (dat is hier de zin van ידים), en een רביד „halsketen" (behalve hier alleen nog in Gen. 41 : 42) om den hals (גרון is eigenlijk de „Vorderhals", „front part of neck", de „Kehle", „throat", zetel van dorst of stem, KÖHLER); het is juist aan de voorzijde van den hals dat de als sieraad dienende keten zichtbaar wordt.

12 Voortzetting van de opsomming der sieraden: נזם voornamelijk „neusring" (zie ook Gen. 24 : 22, 30, 47; Jes. 3 : 21), echter ook weleens gebruikt van „oorring" (Gen. 35 : 4) en zo van „ring" in het algemeen (Richt. 8 : 24—26). עגיל alleen hier en in Num. 31 : 50 „runder Schmuck", „circular kind of adornment" (KÖHLER); blijkens de toevoeging על־אזניך zullen we aan „oorring" te denken hebben. עטרת st. cstr. van עטרת „kroon" of „krans", verbonden met תפארת „sierlijkheid, pracht": *een prachtige krans;* waarschijnlijk de bruidskrans, die ook door den bruidegom gedragen werd (zie Hoogl. 3 : 11).

13 Het verb. עדה II wordt in dit vers in intransitieve betekenis gebruikt: „zich sieren". מלבוש van לבש „gewaad", „kledij"; ששי waarschijnlijk te lezen שש (zie TOY en BH) „linnen", zie bij vs 10. משי zie eveneens bij vs 10. רקמה, zie insgelijks bij vs 10. Na de kleding volgt het voedsel: סלת volgens KÖHLER „Weizengriess", „wheat groats". Vgl. daarover DALMAN Aus III, 290—296. Zie ook GISPEN op Lev. 2 : 1 (*Het boek Leviticus*, blz. 48). שמן is „olijfolie". die de plaats inneemt van boter en dierlijk vet bij ons (W. ROBERTSON SMITH, *Lectures on the religion of the Semites*³, London 1927, blz. 220). In אכלתי hebben we te doen met een van de gevallen waarin bij 2 pers. vr. enkelv. nog de oorspronkelijke י op het eind is bewaard gebleven (GES-K § 44 *h*, JOÜON *Gr* § 42 *f*). ותיפי 2 pers. vr. enkv. impf. Qal van יפה „schoon worden", במאד מאד „buitengemeen", zie ook Gen. 17 : 2, 6; de verdubbeling van מאד

dient ter omschrijving van den superlativus (GES-K § 133 *l*). ותצלחי: het verb. צלח met de betekenis „tauglich, stark, wirksam sein", „be in good condition, strong, efficient" (KÖHLER); en deze deugdelijkheid leidde zelfs tot het koningschap. Verschillende exegeten zijn van oordeel dat deze verwijzing naar het koningschap niet origineel kan zijn: ze zou uit den toon vallen en Ezechiël zou ook over het koningschap niet zo gunstig geoordeeld hebben (KRAETZSCHMAR, HEINISCH, HERRMANN, ZIEGLER). Maar dat hier even de allegorie wordt doorbroken is niet zo vreemd; ook in vs 8 is dat met de herinnering aan het verbond van den Sinaï het geval; en het gunstig oordeel over het koningschap kan betrekking hebben, zoals reeds KIMCHI heeft gesuggereerd (zie FISCH), op de periode onder David, en vermoedelijk mede onder Salomo. Het is wel waar dat het koningschap in de LXX niet vermeld wordt, maar Hieronymus betwijfelde al de juistheid van deze omissie, als hij ze toeschreef aan een zekere schuchterheid van de vertalers tegenover den Egyptischen koning. Er is dan ook niet de minste reden met KRAETZSCHMAR, NOORDTZIJ en BERTHOLET (HBAT) naar een suggestie van STADE in ZATW 1886 blz. 337 vv. te lezen למלאכה „zum (Liebes-) Werk".

14 Er ging dan ook onder de volken een roep (שֵׁם) uit door de schoonheid van deze bruid van Jahwe. In de vermelding van de „volken" bespeuren wij ook weer even een loslaten van de allegorie. Die schoonheid was כליל „volmaakt", dank zij de heerlijkheid (הדרי het suff. 1 pers. enkv. duidt aan dat deze heerlijkheid van Jahwe afkomstig was, HERRMANN: „dem dir von mir geschenkten Schmucke") waarmee Jahwe haar begiftigd had. De perikoop eindigt met de formule נאם אדני יהוה, waarin de cod. Vaticanus der LXX en de Itala אדני weer weglaten, dat echter niet met BH geschrapt mag worden.

Het komt mij wenselijk voor thans nog de vertaling van deze gehele perikoop te laten volgen.

6 Toen kwam Ik voorbij u en zag u trappelen in uw bloed, en Ik zeide tot u, zoals ge daar in uw bloed laagt: leef! ja Ik zeide tot u, zoals ge daar in uw bloed laagt: leef! 7 Ik deed u opgroeien, gelijk het gewas des velds maakte Ik u: gij groeidet op en werdt groot, ja kwaamt tot een toppunt van sierlijkheid; uw borsten werden stevig, en uw haar begon overvloedig te groeien, maar gij waart geheel naakt en bloot. 8 Toen Ik voorbij u kwam en naar u zag, zie uw tijd was de tijd der liefde; daarom spreidde Ik de slip van mijn gewaad over u uit en bedekte uw naaktheid, Ik bond Mij aan u met een eed, en trad met u in een verbond. 9 Ik wies u met water, spoelde het bloed van u af en wreef u in met olie; 10 Ik bekleedde u met bont bewerkte stof, schoeide u met tachasj-leer, omwond uw hoofd met linnen en hulde u in zijde (?); 11 Ik versierde u met sieraden, schoof armbanden aan uw armen en hing een keten om uw hals, 12 Ik deed u een ring aan den neus, en ringen aan uw oren, Ik zette u een prachtige krans op het hoofd. 13 Gij kondt u tooien met goud en zilver, uw kledij bestond uit linnen, zijde (?) en bont bewerkte stof; tarwegries, honing en olie was uw voeding; en gij werdt buitengemeen schoon, gij verkeerdet in een staat van voorspoed en verkreegt het koningschap. 14 Zo ging er een roep van u uit onder de volken vanwege uw schoonheid, omdat deze volmaakt was dank zij de van Mij afkomstige heerlijkheid waarmee Ik u had bekleed, luidt het woord van den Here HEERE.

vs **6—14** In de voortzetting van de allegorie wordt nu getekend hoe Jahwe als een voorbijganger het onverzorgde wicht opmerkt en er zich over ontfermt. In zijn machtwoord spreekt Hij zijn wil uit om het in het leven te behouden. Hij geeft er zijn Goddelijke liefde aan en verkiest het tot zijn bruid, aan wie Hij trouw zweert en met wie Hij een verbond sluit. Alle zorgen die het op het veld geworpen kind heeft moeten ontberen bewijst Hij er aan: wassing, afspoeling van het bloed en inwrijving met olie. Hij kleedt het met kostbare stof en schenkt het rijke sieraden, Hij zorgt op overvloedige wijze voor levensonderhoud. Zo groeide het meisje voorspoedig op en rijpte tot een bizondere schoonheid; bereikte zelfs het koningschap. Haar van God geschonken schoonheid was zo groot dat de faam daarvan zich onder de volken verbreidde. Dit alles doelt op de liefdevolle zorg Gods voor het vok Israël, dat in zichzelf geheel naakt en bloot was, maar alles van zijn God ontving. Die liefdevolle zorg Gods komt vooral hierin uit, dat Hij zich onder ede in een verbond met dat volk verbindt als zijn kind. In enkele trekken schemert door de allegorische voorstelling de realiteit heen, als er wordt gewag gemaakt van het verbond (te denken is aan dat van den Sinaï), van het koningschap (waarbij wel vooral zal gedoeld zijn op de periode van David en Salomo), en van den roep die er van de schoonheid der bruid uitging onder de volken.

vs 15—34 Haar schandelijk gedrag

15 Met dit vers komen we aan een keerpunt. Getekend wordt nu met welk een ondank de bruid Israël de liefde van Jahwe heeft vergolden. ותבטחי ביפיך: zij stelde haar betrouwen op haar schoonheid, vergetend dat zij die geheel aan Jahwe te danken had, en deed alsof zij van Hem volkomen onafhankelijk was. ותזני: zij pleegde hoererij, d. w. z. gaf zich over aan den dienst van andere goden. De tekening van afgodendienst als hoererij ook in Jes. 1 : 21; Jer. 2 : 20; 3 : 2; 3 : 6, 9; Hos. 1—3. על־שמך: de praep. על heeft hier de kracht van „in vertrouwen op"; in den roep over haar schoonheid (vs 14) vindt de trouweloze bruid grond voor haar ontuchtig leven: „she would have many admirers who would lavish gifts upon her" (FISCH). Als een volslagen hoer bood zij zich aan iederen willekeurigen voorbijganger aan, vgl. ook Jer. 3 : 2. Het woord תזנות wordt alleen bij Ezechiël in dit hoofdstuk en in hfdst. 23 gevonden. Een merkwaardigheid bij dit substantivum dat uitsluitend in het enkelvoud voorkomt, is dat het bij de verbinding met pronominale suffixa bijna steeds als een meervoud behandeld wordt: zo hier en voorts in de verzen 22, 25, 33, 34, 36 en in 23 : 7, 8, 11, 14, 18, 19, 29, 35. Als enkelvoud alleen in de verzen 26, 29 en in 23 : 17; terwijl het in vs 20 en in 23 : 43 volgens het Ketib ook als enkelv. maar naar het Qore' als meerv. behandeld wordt. Een enkele maal komt dit verschijnsel ook bij andere substantiva op ־ות voor; bij זנות in Num. 14 : 33, אלמנות in Jes. 54 : 4, כריתות in Jer. 3 : 8 (hier defective geschreven), שבות in Zef. 3 : 20. Zie daarover GES-K § 91 *l* en JOÜON *Gr* § 94 *j*. Het verb. שפך „uitgieten" wijst op de menigvuldigheid der gevallen. De woorden לו־יהי leveren een moeilijkheid op. Twee vragen rijzen er: wat is het subject van het verbum, en wat is de strekking van den jussivus? De eerste vraag wordt op tweeërlei manier beantwoord: volgens

KEIL, en ook volgens DRI *Tenses* § 64 Obs., is het subject יפיך (dat mannelijk is, zie BDB, en dus met יהי zeer goed verbonden kan worden) ; volgens anderen zou aan een niet uitgedrukt subj. te denken zijn: *het,* te weten wat de voorbijganger begeert (VON ORELLI). In het laatste geval zou men dan kunnen aannemen dat de woorden die zijn van de ontrouwe bruid (FISCH). De jussivus drukt dan uit wat zij wil. DRI t. a. p. wijst er echter op dat in sommige gevallen, wanneer het imperf. (vooral als een jussivus) dient om de bedoeling van een handeling aan te geven en dan met ו aan het voorafgaande verbonden is (a. w. § 60), ook weleens zonder ו voorkomt, de woorden zouden dan te vertalen zijn „that it (sc. יפיך) might be his." Maar COOKE zegt dat hier dan toch „the construction is impossibly harsh." Men heeft aan de moeilijkheid trachten te ontkomen door tekstwijziging: òf door לו te veranderen in לי „mein soll er sein" (nl. de voorbijganger) — zo BERTHOLET in KHC, gevolgd door NOORDTZIJ; òf door יהי te veranderen in היית „wurdest ihm zu eigen" (zoals BERTHOLET wil in HBAT), met nog verder gaande wijziging להיות לו „dich ihm hinzugeben" (KRAETZSCHMAR). Daar de LXX de woorden niet heeft gaan verschillende commentatoren nog verder en laten ze weg (TOY, HEINISCH, HERRMANN, COOKE, SCHUMPP, ZIEGLER, AUVRAY, VAN DEN BORN). Dit gaat zeker te ver, en het is ook beter van de kleine wijzigingen af te zien; men vertale dan liefst naar DRIVER: *hem zou ze* (uw schoonheid) *ten deel vallen.*

16 De praep. מן in מבגדיך is partitief: een deel van haar klederen. Het part. pass. Qal טלאות betekent „gevlekt", zo in Gen. 30 : 32 vv., 35, 39 van schapen en geiten. Wanneer hier sprake is van במות טלאות kan men denken aan bontgekleurde tenten die op de offerhoogten werden opgezet; of liever nog aan de veelkleurige gewaden die daar werden neergelegd om er de religieuze prostitutie op te plegen (vgl. Am. 2 : 8; Jes. 57 : 7). In elk geval slaat עליהם niet op het vrouwel. במות maar op het mannel. בגדים. Met de vermelding van de במות wordt weer de allegorie doorbroken. Men zie het art. *Hoogte* van GISPEN in de *Bijbelse Encyclopaedie,* vgl. ook 6 : 3. De slotwoorden לא באות ולא יהיה zijn uitermate dubieus. Ze kunnen bezwaarlijk voor niet origineel worden gehouden: ook de LXX heeft iets dergelijks καὶ οὐ μὴ εἰσέλθῃς, οὐδὲ μὴ γένηται. Toch is het tamelijk zeker dat er een corruptie moet zijn ingeslopen: het fem. באות en het masc. יהיה passen niet bij elkaar. Er zijn pogingen gedaan om tot een verantwoorde verbetering te komen: CORNILL wil de woorden overbrengen naar het vorige vers en met het slot daarvan verbinden, KRAETZSCHMAR wil lezen לא בשת ולא חרפת „ohne Scham und ohne Erröten", BEWER in BH³ oppert de gissing לא בשת ולא יראת. Deze pogingen zijn echter weinig bevredigend. De meesten berusten er dan ook in dat de woorden onverklaarbaar zijn: BERTHOLET, HEINISCH, HERRMANN, COOKE, AUVRAY. Voor zover er enige zin aan te hechten is, schijnt de bedoeling te zijn: nooit is zo iets voorgekomen, en nooit zal het weer gebeuren, zoals FISCH het uitdrukt: „such lewdness is without parallel."

17 Ook de prachtige sieraden van goud en zilver die de geschenken waren van Jahwe werden voor den afgodendienst gebruikt: de bruid maakte daarvan „mansbeelden" en bedreef daarmee hoererij; deze beelden zijn natuurlijk afgodsbeelden.

18 Haar bont bewerkte klederen (voor רקמה zie men bij vs 10) gebruikte zij om er die afgodsbeelden mee te dekken; men vgl. Jer. 10 : 9. Olie en reukwerk werden als offers aan de afgoden aangeboden. Wanneer hier bij שמן en קטרת het pron. suff. 1 pers. enkv. is gebruikt, kan dit in het verband bezwaarlijk iets anders betekenen dan dat dit ook gaven van Jahwe aan het volk waren; van de „olie" wordt dat gezegd in vs 19, en al wordt het van קטרת niet uitdrukkelijk gezegd, het hele verband wijst er op dat alles wat Israël had van Jahwe afkomstig was. Ten onrechte willen KRAETZSCHMAR en NOORDTZIJ in het suff. 1 pers. de aanduiding zien dat de olie en het reukwerk aan Jahwe toekwamen. De opmerking van NOORDTZIJ dat aan een gave van Jahwe te denken niet goed past omdat „wierook" uit het Zuiden kwam, doet niet ter zake: afgedacht nog van het feit dat קטרת niet bepaald „wierook" aanduidt maar in het algemeen „reukwerk", waartoe blijkens Ex. 30 : 34 behalve wierook ook andere specerijen behoorden, moet worden opgemerkt dat ook de uitheeemse producten die in Kanaän geïmporteerd werden gaven Gods aan Israël waren. נתתי evenals אכלתי in vs 13 tweede persoon vrouw. enkelv. (zie GES-K § 44 *h*, JOÜON *Gr* § 42 *f*).

19—21 Insgelijks werd het door God gegeven voedsel (לחמי suff. 1 pers. enkv.) voor offers aan de afgoden gebruikt. Voor סלת vgl. bij vs 13, voor שמן eveneens; דבש als offergave in Lev. 2 : 11 verboden; bij de Babyloniërs, Grieken en in de teksten van Ras Sjamra wordt honing wel als offermateriaal vermeld (vgl. GISPEN, *Het boek Leviticus,* blz. 56). De woorden סלת ושמן ודבש האכלתיך zullen als een parenthesiaal zinnetje moeten worden opgevat; sommigen, zoals KRAETZSCHMAR en HEINISCH menen ze te moeten schrappen; COOKE zegt dat het zinnetje „does not fit into the structure of the sentence" en neigt er wel toe aan een „insertion" uit vs 13 te denken, maar durft op grond van de oude vertalingen niet tot schrapping over te gaan. CORNILL en HERRMANN gaan nog verder en laten niet alleen deze woorden maar ook de laatste vier woorden van vs 18 weg. Deze kritiek is niet verantwoord. De drie aldus met name genoemde producten werden aan de afgoden gebracht לריח ניחח; over deze uitdrukking zie men GISPEN, *Het boek Leviticus,* blz. 42 vv.; evenals in 6 : 13 zal ook hier wel te denken zijn aan de bedoeling van de offeraars om de door hen vereerde afgoden door den geur der offers gunstig te stemmen.

Voor de meesten is ויהי een struikelblok: CORNILL, TOY, BH en de meerderheid der commentatoren: KRAETZSCHMAR, BERTHOLET, HEINISCH, HERRMANN, TROELSTRA, COOKE, SCHUMPP, ZIEGLER, AUVRAY, STEINMANN, VAN DEN BORN laten het weg. Het ontbreekt in de Pesj., maar niet in de LXX, en dit maakt het zeer twijfelachtig of de weglating juist is. Die het handhaven vertalen het dan als een op zichzelf staande uitspraak: „en zo geschiedde het" (zo KEIL, VON ORELLI, NOORDTZIJ, FISCH), en men moet toegeven dat dit wel vreemd is. Maar de moeilijkheid schijnt vrij eenvoudig op te lossen, wanneer men ויהי met het begin van vs 20 verbindt (de bekende verbinding van ויהי met een tweede impf. cons., GES-K § 111 *f-h*): „ja, het gebeurde, luidt het woord van den Here HEERE, dat gij uw zonen en dochters die gij Mij gebaard hadt, naamt en hun tot spijze offerdet"; een verbinding waarvoor al in de LXX grond schijnt te vinden (men zie hoe de tekst gedrukt is bij TISCHENDORF:

εἰς ὀσμὴν εὐωδίας. καὶ ἐγένετο, λέγει κύριος, καὶ ἔλαβες τοὺς υἱούς σου κτλ); zie ook JAHN. Luther heeft dan ook vertaald: „Ja es kam dahin, spricht der Herr Herr, dass du nahmst Söhne und Töchter", enz. En hij is nagevolgd door de Nieuwe Vertaling van het Nederl. Bijbelgenootschap: „zelfs is het zover gekomen ... dat gij de zonen en dochters die gij Mij gebaard hadt, genomen en ten offer gebracht hebt." In de tussen ויהי en het daarbij behorende impf. cons. ותקחי, ter wille van den nadruk op de ingebrachte beschuldiging, ingevoegde formule נאם אדני יהוה ontbreekt wel weer אדני in de LXX en de Itala, alsmede in een Hebr. handschrift bij KENNICOTT, maar is niet met BH weg te laten.

Hier is sprake van het monstrueuze kinderoffer, dat bij onderscheidene volken van het oude Oosten praktijk was, maar in de Mozaïsche wet ten strengste verboden (Deut. 18 : 10). Ook andere profeten hebben er hun stem tegen verheven (Jer. 7 : 31; 19 : 5; vgl. Mich. 6 : 7). להם zijn de afgoden waarvan in de vorige verzen sprake was. לאכל wijst er op dat deze kinderoffers op dezelfde wijze werden gebracht als dieroffers: de kinderen werden eerst geslacht en vervolgens verbrand, zoals ook in vs 21 expressis verbis gezegd wordt. Opvallend lopen allegorie („uw zonen en dochters die ge Mij gebaard hebt") en realiteit (het „offeren" aan de afgoden) weer dooreen.

De beide woorden המעט מתזנתך moeten met het volgende vers verbonden worden. Over תזנת zie men bij vs 15 (hier defective geschreven). In מעט מן is מן niet comparatief maar causaal: „was het te weinig vanwege uw ontucht?" d. w. z. „sodass deine Hurerei nicht genügt hätte?" (KÖNIG *Synt* § 406 *m*). Vertaal: *was uw ontucht nog niet voldoende, dat gij* ... Men lette er op dat hier staat בני m ij n kinderen; de kinderen waren wel kinderen van de ontrouwe echtgenote (vs 20), maar ook van Jahwe, en dit was zo erg, dat Israël met die kinderen (kinderen des verbonds) zo handelde! העביר Hiph. van עבר „doen doorgaan", veelal verbonden met באש (Deut. 18 : 10; 2 Kon. 16 : 3; 17 : 17; 21 : 6; 23 : 10; 2 Kron. 33 : 6, en ook bij Ezechiël in 20 : 31), moet hier, zonder באש, denzelfden zin hebben: „verbranden".

22 ואת „en bij ..."; over תועבות zie men bij 6 : 3, תזנת bij vs 21. In זכרתי hebben we opnieuw te doen met een 2 pers. vr. enkv., evenals in vs 13 en vs 18 (GES-K § 44 *h*, JOÜON *Gr* 42 *f*). „De dagen uwer jeugd", zie bij vs 4, 5; „toen gij geheel naakt en bloot waart", vgl. vs 7; „toen gij laagt te trappelen in uw bloed", vs 6. Israël heeft geheel vergeten hoe het van zichzelf niets was en niets had; dankbaarheid jegens God van wien het alles ontvangen had, behoorde het van zijn schandelijk gedrag te hebben teruggehouden. CALVIJN gewaagt hier van de „dona Dei, in quibus splendere debuerat ejus gloria".

23, 24 Na al de reeds openbaar geworden slechtheid — waarover het wee wordt uitgeroepen (de interjectie אוי met ל van dat. incommodi, verdubbeld ter versterking) door het woord des HEEREN (אדני ontbreekt in de LXX en Itala, maar is tegen BH te handhaven) — wordt nog op een verder vergrijp gewezen. Wat we onder גב hebben te verstaan is niet gemakkelijk te zeggen. De oude vertalingen hebben blijkbaar gedacht aan iets wat zo ongeveer overeenkwam met de קבה waarvan sprake is in Num. 25 : 8, een gelegenheid voor het bedrijven van afgodische ontucht (zie *Het Verbond Gods*, blz. 121 noot 112) De LXX heeft οἴκημα πορνικόν en πορνεῖον, de Vulg. „lupanar". In

dezen geest ook HERRMANN en TROELSTRA; eveneens KÖHLER, die naar EISSFELDT denkt aan een „Wülste des Altarsockels zur Begehung der sakralen Begattung", „torus on the foot of the altar for ritual sexual intercourse". Het valt echter te betwijfelen of men hier wel speciaal aan religieuze prostitutie heeft te denken. De ontucht is in dit gehele hoofdstuk b e e l d van de afgoderij; de ontrouw van Israël bestaat daarin dat het den dienst van Jahwe heeft verlaten. Daarom voel ik veel meer voor de idee dat we onder גב een verhoging hebben te verstaan waarop een altaar stond (BERTHOLET KHC, KRAETZSCHMAR) of waarop het afgodsbeeld geplaatst was (FISCH). Dat komt ook het best overeen met רמה „hoogte", hoewel men daaraan eveneens een zin wil geven die het in betrekking brengt met sacrale ontucht (zo HERRMANN en KÖHLER). Bovendien laat zich de idee van religieuze prostitutie bezwaarlijk overeenbrengen met de toevoeging בכל רחוב „op elk plein"; deze toevoeging, evenals wat er in het volgende gezegd wordt, maakt deel uit van de allegorische schildering van het tot allerlei afgoderij geneigde Israël als een ontuchtige vrouw die zich allerwege publiek veil biedt.

25 Het begin van dit vers sluit zich nauw aan bij het slot van vs 24: de gelegenheid tot het plegen van afgoderij werd evenzeer als op alle pleinen ook op elk kruispunt van wegen gezocht, zoals een publieke vrouw op de drukke punten naar de gelegenheid zoekt om haar bedrijf uit te oefenen. In de daarna volgende woorden wordt de realiteit der afgoderij losgelaten en alleen in termen der allegorie gesproken. De Pi. van תעב heeft hier den zin van „te schande maken"; de schoonheid werd te schande gemaakt door haar aan ieder die maar wilde prijs te geven. Nog feller en realistischer is wat volgt: de Pi. van פשׂק bet. „vaneen spreiden"; door een dergelijke veelbetekenende geste wordt het schaamteloos aanbod voor iederen willekeurigen voorbijganger duidelijk. Op die wijze heeft de schuldige vrouw haar ontuchtigheid steeds groter gemaakt.

26 Nu wordt melding gemaakt van ontucht bedreven met de בני־מצרים. SKINNER heeft er de aandacht op gevestigd dat in dit hoofdstuk van tweeërlei vorm van afgoderij sprake is: eerst door aanraking met de religie der Kanaänieten, later door relaties met de grote wereldmachten Egypte, Assyrië en Chaldea. Dit maakt ook begrijpelijk waarom er in vs 23 van een verder gaand vergrijp sprake is. Ten onrechte willen sommigen (zo reeds HITZIG) de zonde die in vs 26 vv. veroordeeld wordt beperken tot politieke allianties; waar het in het verband van het gehele hoofdstuk om gaat is de overgave aan allerlei afgoderij die als gevolg van die allianties in Israël haar intrede deed. In het kader van de allegorische terminologie worden de Egyptenaren, de naburen van Israël, getypeerd als גדלי בשׂר (met adj. verbale גָּדֵל, zie KÖHLER); bij בשׂר zal dan wel bepaald te denken zijn aan het *membrum virile;* de Egyptenaars worden hiermee getekend als bizonder zinnelijk (zie ook 23 : 20). Dat de relatie met Egypte tot overname van bestanddelen uit hun cultus heeft geleid, is ons niet voldoende bekend; het zou kunnen zijn dat we in de dieren-verering waarvan sprake is in 8 : 10, 11 met sporen van Egyptischen invloed te doen hebben, maar zekerheid bestaat daarover niet. In elk geval moet er van Egyptischen invloed sprake geweest zijn. Daardoor werd de reeds zo grote ontuchtigheid nog vergroot (ותרבי Hiph. van רבה), waar-

door Jahwe werd gekrenkt. De bedoeling is niet om te herinneren aan invloeden die Israël nog uit Egypte had meegebracht, bv. in de aanbidding van het gouden kalf (zoals KEIL meent): het gaat hier over invloeden die zich merkbaar hebben gemaakt nadat Israël reeds in Kanaän was en daar tot welvaart en aanzien was gekomen, nadat het toen reeds de verkregen Goddelijke weldaden met den ondank der afgoderij had beantwoord (zie vs 23).

27 De uitdrukking נטה יד על van God gebruikt in ongunstige betekenis, zie 6 : 14. גרע heeft als eerste betekenis „scheren" (zo in Jes. 15 : 2 en Jer. 48 : 37); hier heeft het den zin van „verkürzen", „diminish" (KÖHLER). Onder חק is te verstaan wat de vrouw van de zijde van haar man toekomt voor voeding, kleding, enz., naar Ex. 21 : 10 (waar eveneens het verb. גרע wordt gebezigd). בנפש שׂנאותיך: met נפש is hier bedoeld „begeerte" in malam partem (zie BECKER, *Het begrip nefesj in het Oude Testament*, blz. 30); we kunnen het weergeven door „moedwil" of „goeddunken"; het part. van שׂנא is fem. generis, omdat het nader wordt verklaard als de בנות פלשתים. De Targoem verstaat hieronder de Philistijnse steden; maar men moet niet vergeten dat Jeruzalem-Israël als een slechte vrouw wordt voorgesteld, en in overeenstemming daarmee worden de naburen ook als vrouwen aangeduid. En al zijn die ook allesbehalve onberispelijk, het gedrag van Jeruzalem-Israël was zo schandelijk dat zij zich daarover nog moesten schamen. Men denke hierbij aan een plaats als Jer. 2 : 10 vv.: de heidenen bleven nog aan de door hen vereerde goden trouw, maar Israël niet. Wat מדרכך זמה betreft valt op te merken dat het subst. זמה „schanddaad" hier als een acc. van betrekking moet worden opgevat (zie DRI *Tenses* § 193): „uw wandel in schanddaad"; men kan dus vertalen „uw schandelijke wandel".

Dit vers stelt de uitlegging voor een moeilijkheid. Het schijnt vooruit te lopen op de straf, waarvan eerst in vs 35 vv. sprake komt. En bovendien is het niet wel doenlijk te bepalen of hier op een bepaalde historische gebeurtenis gedoeld wordt, en zo ja welke. Voor sommigen is dit een reden om het vers te elimineren (zo CORNILL en TOY, benevens HEINISCH en HERRMANN), maar dit gaat ook tegen de oude vertalingen in en is niet te verantwoorden. Men heeft gedacht aan de Philistijnse onderdrukking in den tijd der Richteren (KEIL, KRAETZSCHMAR, NOORDTZIJ), waartegen echter het bezwaar is dat vs 26 (zie wat daarbij is opgemerkt) reeds naar een latere periode heenwijst. Men heeft in den lateren tijd voor bedoeld gehouden de gebeurtenis die in 2 Kron. 28 : 18 beschreven wordt, onder de regering van Achaz (zo de Joodse commentator MEIR LÖB B. JECHIEL MICHAEL = MALBIM, REDPATH en FISCH); nog een andere mening is dat wij moeten denken aan den inval van Sanherib in 701 voor Chr., die verschillende aan Hizkia ontnomen steden aan Philistijnse vorsten gaf (zo EISSFELDT in PJ 1931, blz. 58—66, COOKE en BERTHOLET (HBAT)). Het is intussen de vraag of hier wel aan één bepaalde historische gebeurtenis te denken is. HITZIG herinnert er aan: „die Philistäer rissen wiederholt judäische Gebietsteile an sich", en wijst daartoe niet alleen op 2 Kron. 28 : 18 maar ook op 2 Kron. 21 : 6 en Joël 4 : 4, 5 (SV 3 : 4, 5). Ook SCHUMPP ziet de vervulling hierin dat de Israëlieten „dauernd von den Philistern bedrängt wurden". AUVRAY verwijst zowel naar de gebeurtenissen in den tijd der Richteren als naar die onder Achaz en in 701. En ZIEGLER die

wel aan den inval van Sanherib herinnert, zegt ronduit: „an welche Philister-einfälle hier zu denken ist, weiss man nicht". Alles wel overwegend schijnt het mij het beste van nauwkeurige bepaling af te zien. En misschien was er, zoals TROELSTRA oppert, wel juist in het jaar 597 iets gebeurd, waaraan hier gedacht wordt. In elk geval heeft God door middel van de Philistijnen aan Israël zijn ongenoegen doen gevoelen.

28 Behalve met de בני־מצרים (vs 26) heeft Israël ook ontucht gepleegd met de בני אשור; politieke relaties met Assyrië leidden ook tot import van Assyrischen cultus (men denke aan den tijd van Achaz en van Manasse; vgl. 2 Kon. 21 : 5: verering der hemellichamen). Het subst. שׂבעה „verzadiging"; מבלתי שׂבעתך „omdat er bij u geen verzadigen aan was", „omdat gij niet te bevredigen waart". ותזנים: het verb. זנה is hier met den acc. geconstrueerd, evenals in Jer. 3 : 1. Volgens HEINISCH, COOKE en BERTHOLET (HBAT) hebben we in dit vers met twee varianten te doen, waarvan er een moet worden weggelaten (ontbr. ook in de Pesj.); maar de LXX heeft den volledigen MT, en er is geen reden om dien te verkorten. Het beeld is dat van een vrouw met onverzadigbaren sexuelen lust: na al wat er voorafgegaan was kwamen de Assyriërs aan de beurt, en daarmee was ze ook nog niet voldaan, waarom ze voortging met wat in vs 29 staat.

29 ותרבי Hiph. van רבה, evenals in vs 26; de ontuchtigheid werd nog uitgebreid naar Chaldea (ook de aanraking met de Chaldeeën bracht opnieuw invoering van vreemden cultus mee). Het gebied der Chaldeeën wordt gequalificeerd als een ארץ כנען „een land van koophandel"; deze term wordt ook gebezigd in 17 : 4; in Zef. 1 : 11 is sprake van עם כנען „handelsvolk", en in Spr. 31 : 24 heet het van de degelijke huisvrouw dat zij gordels levert לכנעני „aan den koopman". De stad Babel was in het oude Oosten een zeer belangrijk handelscentrum. Maar ook hiermee was de veile deerne niet voldaan.

30 De woorden מה אמלה לבתך vormen een crux. Allereerst is het femininum van לב een ἅπαξ, en wordt door verschillende geleerden gewijzigd (CORNILL in: לִבְרִיתֵךְ, HITZIG in: לִבָּתֵךְ). BDB meent dat het moet gecorrigeerd worden naar CORNILL. SIEGFRIED-STADE verwijst eveneens naar de emendatie van CORNILL. Doch KÖNIG *Lehrgeb* II, 161 noemt het als een normalen vorm, vgl. ook zijn *Wb.* Met אמלה staat het ook eigenaardig: van het verb. אמל zijn overigens alleen maar vormen in den Poel'al bekend. SIEGFRIED-STADE geeft het echter op als part. pass. Qal; insgelijks BDB, doch verwijst tevens naar den door CORNILL gewijzigden tekst. Deze leest nl. מה לי לבריתך. KÖHLER verwijst naar den commentaar van BERTHOLET (HBAT). BERTHOLET geeft dan als zijn lezing een nogal belangrijk gewijzigden tekst: מה אמלא בריתיך אתך „wie soll ich meine feierliche Abmachung dir gegenüber erfüllen?" Hij verwijst echter tevens naar een heel andere opvatting, waarbij de tekst niet zo gewijzigd behoeft te worden; men leest מה אֶמָּלֵה לבתך, waarin מלה gelijk staat met מלא (naar GES-K § 75 *qq*), en vat dit op, naar het Aramees, als: „how am I filled with wrath against thee"; zo naar G. R. DRIVER in JThS 1931, blz. 366, ook COOKE. KÖHLER schijnt ook het meest voor deze opvatting te gevoelen, hij geeft althans bij לבה als betekenis op „Wut", „rage". De oude vertalingen laten ons eveneens in het duister, en verschillende commentatoren zien dan ook geen bevredigende oplossing (HEINISCH, HERRMANN).

Overtuigend zijn zeker de emendaties niet, en dat we hier het Aramees te hulp moeten roepen staat ook niet zo vast. Men zal dus òf van elke vertaling moeten afzien, òf maar de oude opvatting moeten blijven volgen „hoe zwak (of smachtend) is uw hart" (zo KEIL, VON ORELLI, maar ook NOORDTZIJ, SCHUMPP en AUVRAY); TROELSTRA: „hoe verteerde u de hartstocht"; F. H. VON MEYENFELDT, *Het hart (leb, lebab) in het Oude Testament*, Leiden 1950, blz. 60: „wat is uw hart toch ontaard". Ook TOY vindt, dat de uitdrukking „hoe zwak is uw hart" niet slecht in het verband past. Ten zeerste de overweging waard is wat F. STUMMER over אמלה zegt in VT 1954, blz. 34—40. Hij verwijst naar een betekenis die FR. ZORELL opgeeft in zijn *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1948: „prob.: febri passionis exagitatus" en grondt dit op een Arabische analogie (*malla:* „agitatione febrili correptus est"). Men zou dus kunnen vertalen „wie fieberheiss ist dein Herz". Deze opvatting kan steun vinden in een door MENACHEM ZULAY in het dagblad הארץ van 10 Juli 1953 gepubliceerd boetegebed van den middeleeuwsen R. DAVID BEN NASI waarin het begin van ons vers, omgezet in den eersten persoon, voorkomt: אמולה לבתי, en dan nader verklaard wordt door een volgend כמו אש מתלהטת „als vlammend vuur". Het is niet onmogelijk dat wij hierin een traditie omtrent de eigenlijke betekenis van het zo moeilijke אמלה hebben te zien. Als dit inderdaad juist is, zou de vertaling moeten luiden: *hoe gloeit uw hart van hartstocht.*

בעשׂותך sluit daarop aan, na tussenvoeging van נאם אדני יהוה, waarin אדני in de LXX en Itala niet is weergegeven, maar niet met BH is te schrappen. את כל אלה: al wat in de voorafgaande verzen is gezegd; in het doen daarvan is uitgekomen wat de eerste drie woorden bedoelen tot uitdrukking te brengen. Nader wordt het כל אלה nog getypeerd als het „werk van een ontuchtige vrouw", met de verdere qualificatie שׁלטת, een ἅπαξ, van het verb. שׁלט „macht hebben", „heersen". KÖHLER: „mächtig", „domineering". KRAETZSCHMAR: „die in ihrem Berufe Meisterin ist", d. i. „E r z hure", COOKE „a headstrong harlot". De bedoeling is wel: die zich door niets laat inbinden, onbeschaamd, brutaal.

31 Met בבנתיך (bij de suffigering is de inf. behandeld als een pluralis, zie GES-K § 91 *l*) sluit dit vers zich aan bij בעשׂותך in vs 30: het כל אלה wordt iets meer gespecialiseerd. Voor גב zie men bij vs 24. Vgl. verder vs 24 en 25; hier wordt echter ראשׁ כל־דרך met גב en כל־רחוב met רמה verbonden. עשׂיתי is tweede pers. vr. enkv. (GES-K § 44 *h*, JOÜON *Gr* § 42 *f*).

Maar deze ontuchtige vrouw geleek toch niet op een gewone hoer (ook הייתי evenals het voorafgaande עשׂיתי 2e pers. vr. enkv.). Het onderscheid wordt tot uitdrukking gebracht door לקלס אתנן: het verb. קלס in Pi. „verschmähen", „disdain" (KÖHLER), אתנן „geschenk", hier, evenals in Jes. 23 : 17, 18; Hos. 9 : 1 en Mich. 1 : 7 „hoerenloon". Deze vrouw versmaadt het dus het gewone hoerenloon te aanvaarden; wat zij doet, doet zij niet om geld, zoals ook uit het vervolg duidelijk blijkt. Zeer velen menen dat de tekst corrupt moet zijn: zij passen לקלס אתנן toe op זונה, en zeggen dan dat de tekst iets anders zou inhouden dan kennelijk de bedoeling moet zijn; het is de gewoonte der hoeren zeker niet geldelijke beloning te versmaden. Daarom wil men een ander werkwoord in de plaats van קלס stellen: לקט (CORNILL, BERTHOLET

(HBAT), ZIEGLER), כנס (HALÉVY REJ 1892, blz. 35, HERRMANN, NOORDTZIJ, COOKE) of קבץ (naar GRÄTZ: TOY en KRAETZSCHMAR). Ten gunste van zulk een tekstwijziging zou ook kunnen pleiten dat de oude vertalingen eveneens iets dergelijks schijnen te veronderstellen. Maar is het niet mogelijk dat deze meer naar de bedoeling dan naar de letter vertaald hebben? De MT laat zich zeer goed verdedigen als men לקלס אתנן niet met זונה maar met het subj. van het verb. היה in verbinding brengt: gij toont anders te zijn dan een gewone hoer doordat gij het hoerenloon minacht (vgl. KEIL). Er is nog een andere verklaring van den MT mogelijk, die reeds door KIMCHI is gegeven (zie FISCH), waarbij לקלס אתנן toch op זונה wordt betrokken, in dezen zin, dat die op het geboden loon schimpt als het haar te weinig is; in tegenstelling met zulk een publieke vrouw zou de hoer Israël het loon nooit te gering gevonden hebben (VON ORELLI, TROELSTRA). De mening van KEIL is echter te prefereren, in verband met wat in de verzen 33, 34 gezegd wordt: het verschil ligt niet in een beoordeling van de grootte der beloning, maar hierin dat de hoer Israël helemaal geen loon verlangt.

32 Men kan האשה המנאפת met het oog op het lidwoord (GES-K § 126 *e*, JOÜON *Gr* § 137 *g*) voor een vocativus houden (zo TROELSTRA en NOORDTZIJ), maar het is ook mogelijk, naar GES-K § 126 *a*, te denken aan de demonstratieve kracht van het lidwoord die in een uitroep tot uitdrukking komt: „die overspelige vrouw!", of „zo'n overspelige vrouw!" In het תחת אישה wordt de situatie van Israël precies getekend, in onderscheiding van een gewone hoer: het is een vrouw die nog onder de heerschappij staat van den man waarmee ze gehuwd is. Maar zij neemt andere mannen tot zich, zij haalt vreemden aan. Omdat in de LXX staat λαμβάνουσα μισθώματα meent men wel dat hier in plaats van את־זרים moet worden gelezen אתננים (zo BEWER in BH[3]), maar dan krijgt men een uitspraak die lijnrecht in strijd is met vs 31 en 33 vv. Velen houden dan ook het gehele vers voor secundair (CORNILL, TOY, BERTHOLET, KRAETZSCHMAR, HEINISCH, HERRMANN, COOKE). Maar er is evenmin reden om den tekst naar de LXX te wijzigen als om het gehele vers te elimineren. Wel meent men dat ook de MT het verband stoort, doch dit is slechts schijn. In werkelijkheid dient vs 32 mede om te verklaren wat aan het slot van vs 31 is gezegd, dat hier niet gaat over een vrouw die van ontucht haar beroep maakt; deze vrouw heeft het hoerenloon niet nodig; zij heeft een man, maar is een overspeelster die andere mannen naar zich toe haalt, en die, zoals in vs 33 wordt gezegd, daartoe aan dezen juist geschenken g e e f t.

33 omschrijft eerst hoe het gaat bij gewone hoeren: aan die g e e f t men „geschenken": נדה een ἅπαξ, singularis, ongedetermineerd, in algemeen collectieven zin; daarna wordt getekend hoe het ontuchtige Israël juist omgekeerd de minnaars door geschenken (נדן eveneens een ἅπαξ, volgens KÖHLER „Geschenk, Liebeslohn", „gift, reward for love") tot zich lokt (שחד behalve hier alleen in Job 6 : 22, volgens KÖHLER „beschenken", „give a present") van alle kanten, in haar ontuchtigheid (תזנות zie bij vs 15).

34 Het ging dus bij haar juist omgekeerd als bij andere vrouwen; הפך „Gegenteil", „opposite thing" (KÖHLER). זונה pf. Poe'al: „es wurde gebuhlt", „there has been fornicating" (KÖHLER); dit is de enige plaats waar dit verb. in eigenlijken zin van mannelijke personen wordt gebruikt; mannen liepen

deze vrouw niet achterna om met haar ontucht te bedrijven. Integendeel, doordat zij אתנן (zie bij vs 31) gaf, en aan haar geen אתנן gegeven werd, ging het bij haar juist omgekeerd (הפך) als gewoonlijk.

Wij hebben in de karakteristiek die in deze laatste verzen wordt gegeven de herinnering te zien aan het feit dat het contact met de grote wereldmachten dat religieus zo noodlottig werd door Israël zelf werd gezocht (vgl. bv. 2 Kon. 16 : 7).

vs **15—34** In de allegorie wordt nu de keerzijde getekend. In plaats van zich voor al de ontvangen weldaden dankbaar te tonen ging Israël, de vrouw des HEEREN, betrouwend op eigen schoonheid, trots op den verworven faam, zich als een volslagen hoer met iederen willekeurigen voorbijganger aan ontucht overgeven (d. i. zich op de grootste schaal aan afgoderij schuldig maken). Zij maakte tal van offerhoogten waarop zij met behulp van haar veelkleurige gewaden haar ontucht pleegde, gebruikte alle gaven Gods voor den dienst der afgoden: het goud en zilver om er beelden van te maken, de bontgewerkte klederen om deze beelden op te sieren, voedsel en specerijen om ze offers te brengen; en, alsof al het andere nog niet erg genoeg was, slachtte en verbrandde zij zelfs haar kinderen voor die afgoden; zonder ook maar een ogenblik terug te denken aan de dagen van haar jeugd, zoals die is beschreven in vs 4—6.

En nog is Israël verder gegaan door op de meest uitgebreide schaal diezelfde afgodische ontucht te bedrijven door contact met de grote wereldmachten: de zeer zinnelijke Egyptenaren — en voor straf is het overgegeven aan de vijandige Philistijnen, die zich nog over Israëls gedrag moesten schamen! — de Assyriërs, de handeldrijvende Chaldeeën; zonder er ooit genoeg van te krijgen. In dat alles betoonde Israël zich een uiterst brutale hoer. En het verschil met een gewone hoer was dan nog, dat het niet om geld ging; Israël was de wettige vrouw van haar man (God) en wist toch vreemden tot zich te lokken; zij gaf aan dezen geschenken in plaats van ze als loon voor haar ontucht te ontvangen, juist het omgekeerde van wat gewoonlijk geschiedt; beeld van de vrijwilligheid waarmee het zo noodlottige contact gezocht werd.

vs 35—43 De straf die haar wacht

35 Daarom wordt Israël, met den naam זונה, waarin „all the scorn of the previous section is gathered up" (LOFTHOUSE), toegeroepen het woord des HEEREN te horen.

36 Dat woord vangt dan aan met het gebruikelijke כה אמר אדני יהוה, waarin de cod. Vaticanus der LXX en de Itala אדני niet afzonderlijk weergeven, maar dat toch niet met BH is weg te laten. יען causaal, vgl. 5 : 11. Met השפך נחשתך weet men eigenlijk geen raad. Het ligt voor de hand hierin een parallelle uitdrukking te zien van ותגלה ערותך.Daarom kan men hier aan de eigenlijke betekenis van נחשת als „koper" moeilijk denken. De poging van KEIL om het te verstaan als „geld" (zo ook nog AUVRAY), en er een zinspeling in te zien op vs 33 en 34, kan niet bevredigen. Het zou kunnen zijn dat we te doen hebben met een door ons niet meer te begrijpen spreekwoordelijke zegswijze, een mogelijkheid geopperd door VON ORELLI en HERRMANN. Volgens rabbijnse

uitlegging zou onder נחשת het *pudendum muliebre* te verstaan zijn, zie A. GEIGER, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judentums*[2], Frankfurt am Main 1928, blz. 392. KÖHLER geeft als betekenis op, naar het Akkadisch „menstruatie". Een andere verklaring die op het Akkadisch teruggaat treffen we aan bij COOKE; volgens deze zou נחשת hetzelfde zijn als n o e c h s j o e „abundance, overflowing", o. a. van den Tigris of van regen, en hier gebruikt zijn in malam partem als „extravagance, prodigality". Het is met geen mogelijkheid precies te bepalen wat de betekenis is, en pogingen om door tekstwijziging tot een oplossing te komen, bv. door te lezen בשתך, geven evenmin baat. Men zal hier dus bij een *non liquet* moeten blijven, maar wat in het algemeen de strekking is, behoeft aan geen twijfel onderhevig te zijn.

De „minnaars" voor wie de ontuchtige zich zo onbeschaamd had ontbloot worden nader aangeduid als כל גלולי תועבותיך „al uw gruwelijke afgoden". Over גלול zie men bij 6 : 4; over תועבות bij 5 : 9. Het laatste is hier in den genitivus qualitatis (GES-K § 128 *p*, JOÜON *Gr* § 129 *f*) verbonden met גלולי, waardoor de cultische betekenis duidelijk blijkt. De allegorie maakt hier plaats voor de realiteit, maar dat is geen reden om de woorden met CORNILL, TOY e. a. voor een glosse te houden: ook in het voorafgaande valt hetzelfde verschijnsel te constateren.

In plaats van het onbegrijpelijke כדמי zal men op grond van de lezing van vele Hebr. handschriften met de oude vertalingen en sommige Bijbeledities wel moeten lezen בדמי (zo TOY, BEWER in BH[3] e. a.). De praep. ב beantwoordt dan aan יען, met den zin „om, ter wille van". De zo gruwelijke zonde van het kinderoffer wordt met reden nog eens apart genoemd.

37 Na den causalen voorzin van vs 36 volgt nu met לכן de nazin, waarin de straf op de in vs 36 nog eens gememoreerde ongerechtigheid wordt aangekondigd. Die straf bestaat daarin dat God al de minnaars der ontuchtige vrouw bijeenbrengt: הנני מקבץ *futurum instans*. Er wordt nog aan toegevoegd אשר ערבת עליהם „aan wie gij hebt zoeken te behagen"; het verb. ערב III „angenehm sein" „be pleasing" (KÖHLER); en dan worden ze in twee categorieën onderscheiden: zij waaraan ze nog met haar hart hing zowel als zij van wie ze reeds genoeg had (dat is hier de zin van שׂנא) — echt naar den trant van een ontuchtige vrouw die willekeurig met haar gunsten is; zonder onderscheid worden ze alle bijeengebracht, en dan staan ze om haar heen, terwijl haar schaamte ontbloot wordt voor aller ogen.

38 Dan zal God vonnis over haar strijken, zoals overspeelsters en bloedvergietsters te wachten hebben: de doodstraf, voor de overspeelster naar Lev. 20 : 10 en Deut. 22 : 22, voor de bloedvergietster naar Gen. 9 : 6. De woorden ונתתיך דם חמה וקנאה houden velen voor corrupt; zeer gewoon is het in plaats van ונתתיך דם te lezen ונתתי בך „Ik zal op u loslaten" (zo TOY, BH, en onder de commentatoren NOORDTZIJ, COOKE, BERTHOLET (HBAT), ZIEGLER, AUVRAY). Maar het is bezwaarlijk דם prijs te geven, dat door de LXX gesteund wordt. HERRMANN wil dan ook de gangbare emendatie niet aanvaarden, maar weet niet wat er eigenlijk gelezen moet worden. Volgens EHRLICH zijn de woorden goed Hebreeuws en is er geen reden aan corruptie te denken. Men vertale: *„Ik zal u maken tot een voorwerp van bloedige grimmigheid* (letterl. „bloed der

grimmigheid, דם is st. cstr.) *en van ijverzucht*". Analoge zegswijzen vindt men in Jer. 20 : 4 „Ik maak u tot een schrik"; 24 : 9 „Ik maak hen tot een voorwerp van ontzetting", enz.; 25 : 18 „om ze te maken ... tot een voorwerp van ontzetting", enz.; 29 : 18 „Ik maak hen tot een voorwerp van verwensing, van ontzetting", enz. Wel wordt in al deze gevallen de praep. ל gebezigd; maar gegeven het feit dat נתן ook met dubbelen accusativus wordt geconstrueerd (een der in dit verband meest markante voorbeelden is Ex. 7 : 1 נתתיך אלהים), is de hier geboden constructie allerminst onmogelijk te achten.

39 God geeft haar in hun macht (het suff. in בידם slaat op de מאהבים van vs 37); zij zullen גב (zie bij vs 24) en רמה slechten, haar de klederen uittrekken, haar de sieraden ontnemen en haar weer geheel naakt en bloot doen staan (vgl. bij vs 7). Een voorzegging van de verwoesting en uitplundering waaraan Israël zal worden prijsgegeven.

40 והעל עליך קהל herinnert aan Lev. 24 : 16; zoals de ganse קהל van Israël bijeengeroepen werd om het doodvonnis te voltrekken, zullen de volken op de been gebracht worden om het zondige Israël zijn straf te doen ondergaan. Die straf bestaat in steniging; in Deut. 22 : 21, 24 wordt dit als de straf op het bedrijven van ontucht gesteld. Bovendien is nog sprake van בתק, een ἅπαξ waarvoor KÖHLER opgeeft „niedermetzeln", „slaughter". Vrij algemeen denkt men hierbij aan een in stukken hakken van het lijk; deze betekenis wordt ook opgegeven door BDB. Dat dit met overspeelsters gebeurde blijkt uit de gegevens van het O. T. niet; of het een bizondere straf was die op kindermoordenaressen (men denke aan vs 36) werd toegepast is ons ook niet bekend. Waarschijnlijk glijdt hier de allegorie weer over in de realiteit, en moet men denken aan het oorlogsgeweld waardoor Israël zal getroffen worden.

41 De overgang in de realiteit is in elk geval in dit vers aanwezig, als er sprake is van het verbranden der huizen. Onmiddellijk daarna keert de tekst weer naar de beeldspraak terug door te zeggen dat de terechtstelling zal plaats vinden ten aanschouwen van vele vrouwen. Gedacht is hier aan het waarschuwend voorbeeld van de gestrafte ontuchtige vrouw, die ten gevolge van haar straf wel moet ophouden met ontucht te plegen en met het geven van een beloning aan haar boelen. Op drastische wijze maakt God aan Israëls ontuchtige afgoderij een einde!

42 Door deze strafoefening wordt Gods toorn gestild. De ו aan het begin van het vers heeft de kracht van „zo, op deze wijze", of „daardoor"; הנחתי Hiph. van נוח in den vorm הֵנִיחַ met de betekenis „beschwichtigen, befriedigen", „make quiet, appease, satisfy" (KÖHLER), evenals in 5 : 13. Dan wijkt ook Gods jaloerse ijver; Hij zal zich rustig houden (שׁקט „sich ruhig verhalten", „keep quiet", KÖHLER) en zich niet langer gekrenkt gevoelen (כעס in Qal „Unmut empfinden", „be discontent", KÖHLER), een sterk anthropopathisme.

43 Herhaling en verkorte samenvatting: omdat Israël niet in dankbaarheid heeft gedacht aan het verleden, de dagen van haar jeugd (vs 6 vv.) en door haar gedrag God geprikkeld heeft, zal Hij de vergelding daarvoor haar op het eigen hoofd doen neerkomen. זכרתי tweede persoon vr. enkv. (GES-K § 44 *h*, JOÜON *Gr* § 42 *f*); ותרגזי zal wel als Hiph. gevocaliseerd moeten worden וַתַּרְגִּזִי, het verb. רגז bet. in Qal „beven", de Hiph. „in Erregung versetzen", „cause to be excited", met de praep. ל „Erregung bereiten", „cause disquiet"

(KÖHLER); בכל־אלה wat in vs 15—34 beschreven is; de interjeectie הא komt behalve hier alleen nog voor in Gen. 47 : 23, de betekenis is „zie". Voor דרכך בראש נתתי zie men bij 9 : 10; het perf. is op dezelfde wijze te verklaren. Eigenaardig is dat hier bij ראש een pronominaal suffix ontbreekt; of men daarom met TOY, BH en de meeste commentatoren moet lezen בראשך is nog niet zo zeker. Dat de oude vertalingen zo vertalen is er geen bewijs voor; de bedoeling is natuurlijk : het hoofd van de schuldige, maar het is zeer goed mogelijk dat dit in den oorspronkelijken tekst niet door het gebruik van het pronominaal suffix tot uitdrukking is gebracht. Daarop volgt נאם אדני יהוה waarin weer אדני in één Hebr. handschr. bij KENNICOTT ontbreekt en ook in de LXX en de Itala niet is weergegeven, maar niet met BH moet worden weggelaten.

Het slotstuk van het vers heeft de exegese weer vrij wat moeite bezorgd. HAEVERNICK, KLIEFOTH en KEIL beschouwen עשיתי als eerste persoon, en zien hier dan een zinspeling op Lev. 19 : 29, waar het overgeven van een dochter aan ontucht als זמה wordt veroordeeld: als God Israël maar in haar ontucht liet begaan dan zou Hij זמה bedrijven. Deze opvatting is echter al te kunstmatig. Bovendien moet עשיתי evenals זכרתי (zie boven) blijkens het Qoré als tweede persoon vr. enkv. worden beschouwd. HENGSTENBERG houdt zich daaraan, en geeft dan aan het perf. futuralen zin: gij zult geen זמה boven al uw gruwelen bedrijven. Wat ook weinig bevrediging schenkt, nadat in het voorafgaande juist gezegd is dat Israël zoveel schandelijke ontucht heeft bedreven. Men zou er dan zo iets als עוד bij moeten denken. Ongeveer in gelijken trant SCHUMPP, die er dan ook iets dergelijks bij denkt: „dass du nicht mehr Unzucht treibest..." Volgens VON ORELLI moet de zin vragend worden opgevat, en anderen willen er een vraagzin van maken door ולא te veranderen in הלא(zo BEWER in BH³, ZIEGLER en AUVRAY). Misschien moge na het voorafgaande zulk een vraag wel ietwat overbodig schijnen, maar ze is verklaarbaar als een poging om de schuldige het rechtmatige van de strafoefening te doen beseffen. En ze is beter begrijpelijk dan de wens dat ze die schandelijke ontucht niet mocht bedreven hebben, naar de wijziging van ולא in לולא „o dat toch niet..." die KRAETZSCHMAR en NOORDTZIJ willen aanbrengen. CORNILL, TOY, ROTHSTEIN in BH², HERRMANN en TROELSTRA willen de woorden maar geheel uit den tekst verwijderen, een handelwijze waarvan BERTHOLET reeds in KHC terecht zeide dat ze „bequemer als gut" was. Al blijft het tot op zekere hoogte slechts een poging om zich uit de moeilijkheid te redden, m. i. zal wel het beste zijn VON ORELLI te volgen en den zin als een vraagzin op te vatten, zonder den tekst te wijzigen; de bedoeling om de schuldige het verdiende van haar lot te doen gevoelen kan men dan tot uitdrukking trachten te brengen door de ו causaal op te vatten: *want hebt gij niet naast al uw gruwelen deze schandelijke ontucht bedreven?* Bij deze opvatting zal dan תועבות in meer algemenen zin te verstaan zijn; het specifiek-cultische ligt juist in זמה; de ontucht is in heel dit hoofdstuk beeld van de religieuze afwijking.

vs **35—43** Thans wordt aan het ondankbare en trouweloze Jeruzalem de straf aangekondigd. In bewoordingen die een mengeling vormen van allegorie en werkelijkheid wordt haar om haar afgodische ontucht — waarin met name

nog de kinderoffers worden naar voren gebracht — de terechtstelling als overspeelster en bloedvergietster in uitzicht gesteld. Omringd door al haar minnaars zal zij naakt tentoongesteld, gestenigd en met het zwaard getroffen worden. De plaatsen van den afgodischen cultus zullen geslecht, klederen en sieraden door plundering weggeroofd, huizen verbrand worden. Zo zal er een einde komen aan de gepleegde ontucht, maar ook de toorn des HEEREN zal gestild worden. Want zonder te denken aan de dagen van haar jeugd, waarin zij, die van zichzelf niets was zo rijk beweldadigd werd, heeft zij zich schandelijk misdragen, doch haar gedrag zal op haar eigen hoofd terugvallen.

BERTHOLET (HBAT) is van mening dat in het gehele stuk van vs 13 af twee verschillende bestanddelen dooreengewerkt zijn: in het ene zou Jeruzalems ontucht uitsluitend getekend worden als verering van afgoden, in het andere zou ze uitsluitend bestaan in het aanknopen van politieke relaties met vreemde volken. Zoals we gezien hebben wordt inderdaad onderscheid gemaakt tussen tweeërlei afgoderij: door aanraking met de cultuur der Kanaänieten en als gevolg van verbintenissen met de grote wereldmachten (zie bij vs 26); maar in beide gevallen gaat het om den denaturerenden religieuzen invloed, en er is geen reden aan tweeërlei voorstelling van wezenlijk geheel verschillende strekking te denken.

vs 44—52. Met Samaria en Sodom vergeleken

44 Het subst. מְשָׁל heeft verschillende nuanceringen van betekenis, zie ook bij 12 : 22; deze verschillende nuanceringen vindt men eveneens in het verbum. Het heeft hier den zin van: spreekwijzen bezigen met geringschattende strekking. Van Jeruzalem zal men zeggen: *zo moeder zo dochter*. In het Hebr. hebben beide woorden het suff. 3 p. vr. enkv.; de eerste maal zonder *mappik* in de ה, zoals herhaaldelijk voor de litterae *begadkephat* (GES-K § 91 *e*, JOÜON *Gr* § 94 *h*); letterl.: „zoals haar moeder ook haar dochter."

45 Men kan hier de vraag stellen wie „man" en „zonen" van de moeder zijn, maar daarop behoeft men geen antwoord te zoeken: „they are introduced to fill out the figure" (COOKE). Hetzelfde geldt ten aanzien van de „mannen" en „zonen" der zusters. Ten onrechte willen CORNILL en JAHN de bewuste clausules schrappen. געל „verabscheuen, Widerwillen empfinden gegen", „abhor, loathe" (KÖHLER). De vraag wie „moeder" en „zusters" zijn vindt in het vervolg haar beantwoording. אחותך zal wel naar de oude vertalingen met TOY en BH als plur. moeten worden gelezen: אחותיך. „Uw moeder" met suff. 2 p. vr. meerv., omdat zij de moeder is van Jeruzalem en haar zusters; zo ook „uw vader". „Hethietische" en „Amoriet", zie bij vs 3. Het is daarom onjuist wanneer DAVIDSON in het vorige vers „moeder" op het Israëlietische volk als geheel en „dochter" op Jeruzalem wil laten slaan. Naar afkomst en geestesgesteldheid zijn de „zusters" aan Jeruzalem gelijk.

46 De ene zuster is Samaria. Het epitheton הגדולה ziet op den omvang van het Tienstammenrijk. בנותיה de tot het Tienstammenrijk behorende kleinere plaatsen. על שמאולך: aan de Noorderkant. De andere zuster, die geringer van omvang is, מימינך aan de Zuidkant is Sodom, met de daartoe behorende plaatsen. Het is duidelijk dat het hier bepaald over Juda gaat.

47 De vergelijking valt niet ten gunste van Juda uit. Het heeft niet denzelfden weg bewandeld als de zusters, en niet maar gelijke gruwelen bedreven (עשׂיתי 2e pers. vr. enkv., evenals in vs 43): כמעט heeft hier, evenals in 2 Kron. 12 : 7, de betekenis „spoedig"; קט is een ἅπαξ, waarvan de betekenis moeilijk te bepalen is; velen willen het als een dittografie weglaten (CORNILL, ROTHSTEIN in BH², BERTHOLET, HEINISCH, HERRMANN, AUVRAY), TOY wil lezen זאת, KRAETZSCHMAR is van oordeel dat ook כמעט in de wijziging betrokken dient te worden en stelt voor כי אם עטפת „sondern boget ab (von ihrem Wege)" òf, wat ook door NOORDTZIJ aanvaard wordt, כי אם עטקת, waarbij aan het verb. עטק naar het Assyrisch de zin wordt gegeven van „vorrücken", nog verder gaan, nog boven anderen uitgaan. Het is veiliger den weg der conjectuur niet op te gaan, en, als קט inderdaad als een oorspronkelijk bestanddeel van den tekst moet beschouwd worden, kan men het best met ISRAEL EITAN in JPOS 1923, blz. 137 vv. naar het Ethiopisch de betekenis „klein" aannemen: *het duurde maar heel kort, of*... Voor de inleiding van de apodosis met ו cons. na een woord als מעט zie men DRI *Tenses* § 127 γ. De Hiph. van שׁחת heeft hier den zin van „verderblich handeln", „prove fatal" (KÖHLER), zoals ook bv. in Deut. 4 : 16; Richt. 2 : 19. Binnen korten tijd maakte Juda het veel erger dan Samaria en Sodom in heel zijn gedrag.

48 Met een eed bij Zichzelf (zie ook bij 5 : 11) verzekert God (אדני ontbreekt in de LXX maar is niet met BH weg te laten), dat zelfs het gedrag van Sodom niet zo erg is geweest als dat van Juda. De inhoud van den eed wordt ingeleid met אם, en bevat een besliste ontkenning (GES-K § 149 *a*, JOÜON *Gr* § 165 *a*). Voor בנות zie bij vs 46; hier is ook sprake van de onder Juda, buiten Jeruzalem, ressorterende plaatsen.

49 Als עון van Sodom wordt naar voren gebracht dat zij met de tot haar behorende plaatsen bezat (היה ל): trots, overdaad (שׂבעת־לחם; letterl. „verzadigdheid van brood", het woord שׂבעה is een ἅπαξ) en zorgeloze rust (שׁלוה zorgeloosheid, השקט inf. Hiph. v. שׁקט, tezamen „sorglose Ruhe", „careless security", KÖHLER), zonder den ellendige en arme steun te bieden. Opvallend is dat hier geen gewag wordt gemaakt van het euvel, waarvan in Gen. 19 wordt verhaald, en dat aan Sodom zijn naam ontleent. Misschien wordt daarop nog wel in vs 50 gedoeld; in het ותעשׂינה תועבה לפני kan men met KEIL, REDPATH en TROELSTRA een herinnering aan Gen. 18 : 21 zien. Maar in elk geval kan men uit onzen tekst geen tegenstelling met Gen. 19 construeren, zoals terecht door KRAETZSCHMAR is opgemerkt. Ter wille van de vergelijking met Juda wordt juist op die euvelen gewezen welke ook dáár voorkwamen: zelfverheffing, luxe, zorgeloosheid en sociale onverschilligheid, die ook den bodem vormden waarin zulk een sexuele perversiteit als waardoor Sodom is berucht geworden kon gedijen.

50 Van de verba aan het begin van dit vers is het subj. (vr. meerv.) Sodom met haar בנות, zie het vorige vers. גבה heeft hier de betekenis van „hochfahrend sein", „be haughty" (KÖHLER). Misschien ligt, zoals reeds bij vs 49 is opgemerkt, in תועבה een aanduiding van den sexuelen gruwel. Toen God dit euvel gezien had (vgl. Gen. 18 : 21) vaagde Hij Sodom en haar בנות (אתהן) weg (Gen. 19 : 24, 25). Er is geen voldoende grond om met één Hebr. handschrift te lezen ראית 2 pers. vr. enkv., of den vorm althans als 2 pers. vr. enkv.

te verstaan (vgl. verschillende oude vertalingen: Aq. Symm. Theod. καθὼς εἶδες en ook cod. Marchalianus der LXX, Vulg. „sicut vidisti"). Zo CORNILL, TOY, BH, BERTHOLET, HEINISCH, HERRMANN, SCHUMPP, ZIEGLER, AUVRAY, STEINMANN, maar daartegen KRAETZSCHMAR en COOKE, alsmede VAN DEN BORN.

51 Van de zonden van Samaria wordt geen opsomming gegeven; er wordt alleen gezegd dat deze zuster niet de helft van Juda's zonden heeft begaan. Dan wordt Juda zelf toegesproken en haar toegevoegd dat zij meer gruwelen heeft bedreven מהנה (het meerv. slaat op Samaria en haar בנות); zij heeft in vergelijking met al de gruwelen die zij heeft gedaan haar zusters „gerechtvaardigd", d. w. z. verhoudingsgewijs onschuldig doen schijnen.

52 גם dient hier om een sterken nadruk te leggen op het pronomen: *draag* g ij *dan uw schande.* Het verb. פלל in Pi. met ל heeft hier den zin van „als Schiedsrechter einstehen für", „stand up (as arbitrator) for one's rights" (KÖHLER); we zouden kunnen vertalen: *gij die tot een gunstiger oordeel hebt aanleiding gegeven ten aanzien van uw zusters.* De Hiph. van תעב betekent „abscheulich handeln", „act abominably" (KÖHLER); מהן, met מן comp., te weten de zusters. תצדקנה: de Qal van צדק heeft hier den zin van „im Recht sein, Recht haben", „be in the right, have a just cause" (KÖHLER); met de praep. מן „tegenover"; *door uw zonden, waarin gij gruwelijker hebt gehandeld dan zij, staan zij in hun recht tegenover u.* גם weer om het pronomen nadruk te verlenen: *schaam* g ij *u.* בצדקתך inf. cstr. fem. Pi. (zie GES-K § 52 *p*, JOÜON *Gr* § 52 *c*); met de betekenis als in vs 51: verhoudingsgewijs onschuldig doen schijnen.

Een nauwkeurige aanwijzing van concrete zonden waarmee Juda de schuld van Samaria en Sodom overtroffen heeft wordt niet gegeven. Het ligt ook niet in de bedoeling van de profetie preciese feiten tegen elkaar af te wegen, maar het gaat er om den eigenwaan van Juda (men denke aan het „wij zijn het vlees", 11 : 3; zie ook bij 11 : 7) zo kras mogelijk neer te slaan: het moet zich helemaal niets inbeelden; in Gods oog is het veel slechter dan het Noordelijk broedervolk, ja zelfs dan het zo beruchte Sodom; en als Samaria en Sodom het geduchte oordeel Gods hebben te verdragen gekregen is er allerminst reden voor Juda om te denken dat het daaraan zou kunnen ontkomen.

vs **44—52** Na een inleidend woord, waarin herinnerd wordt aan het spreekwoord: zo moeder zo dochter, wordt een vergelijking getrokken tussen het ontuchtige Juda en haar zusters Samaria en Sodom, van gelijke afkomst en geaardheid, maar die door Juda in ergerlijkheid van gedraging verre zijn overtroffen, zodat ze ten opzichte van haar nog onschuldig zouden kunnen schijnen. Daarom moet Juda haar schande en haar straf dragen.

vs 53—63 Herstel beloofd

53 We komen nu aan de zegswijze שׁוּב שְׁבוּת die in de kringen der Oud-Testamentici tot nogal enige discussie aanleiding heeft gegeven. Met het Qore' lezen we hier telkens שְׁבוּת in plaats van שְׁבִית. Etymologisch staat men voor de moeilijkheid: of men שְׁבוּת moet afleiden van שׁבה dan wel van שׁוּב.

In het laatste geval heeft men te doen met een *figura etymologica:* een wending wenden, d. i. een keer brengen in het lot; waarbij dan de Qal transitieve betekenis moet hebben, zoals bv. ook in Nah. 2 : 3 (SV vs 2) het geval is. E. BAUMANN heeft in een artikel in ZATW 1929, blz. 17—44 (שׁוּב שְׁבוּת *Eine exegetische Untersuchung*), uitgaande van de afleiding van שׁבה, aan שׁבות de betekenis van „Schuldhaft" willen toekennen. Maar hoewel ook VAN GELDEREN, *Het boek Amos*, Kampen 1933, blz. 302 vv. veel voor deze mening van BAUMANN gevoelt, meen ik toch bij de vertaling „een keer brengen in het lot" te moeten blijven. Hier wordt nu een keer in het lot van Sodom zowel als Samaria met haar בנות (zie bij vs 46) aangekondigd. En daaraan wordt dan toegevoegd ושׁבית שׁביתיך בתוכהנה; waar in plaats van ושׁבית naar de oude vertalingen met TOY, BH, en de meeste commentatoren, ook VON ORELLI, ושׁבתי zal moeten gelezen worden. Wat het suffix in תוכהנה betreft, vgl. men GES-K § 91 *f*, JOÜON *Gr* § 94 *h*. Dat de belofte van herstel op deze wijze wordt gegeven is ook weer een middel om Juda's hoogmoed te fnuiken: het is niet zo, dat Juda wel in de allereerste plaats op herstel rekenen mag, en dat daarin dan ook Samaria en Sodom mogen delen, neen, in de eerste plaats wordt aan Samaria en Sodom herstel toegezegd, en met die beide mee mag dan ook Juda nog op herstel hopen.

54 Dit vers zegt dan ook uitdrukkelijk, dat het zó gaat ten einde Juda haar schande te doen dragen, en haar tot beschaming te brengen over alles wat zij gedaan heeft. Daaraan wordt nog toegevoegd בנחמך אתן *waardoor gij haar troost hebt geboden;* het suff. 3 p. vr. meerv. in אתן komt alleen hier voor (GES-K § 103 *b*). De troost lag daarin, dat Juda in wat zij gedaan heeft „noch ihre Verschuldung überbot" (VON ORELLI); in wezen wordt met die „troost" hetzelfde bedoeld als met het „rechtvaardigen" (vs 51, 52). Dat we daaraan nog de gedachte zouden moeten verbinden, dat, indien God Juda dat zoveel schuldiger is herstel geeft, Hij dat zeker zal doen aan „them who had sinned less" (FISCH), is niet waarschijnlijk: de belofte van herstel voor Samaria en Sodom, de minder schuldigen, gaat in het vorige vers al aan die voor Juda vooraf. Nog veel ingewikkelder maakt KEIL het, als hij betoogt dat Samaria en Sodom uit de straf die Jeruzalem ondergaat de rechtvaardigheid van het bestel Gods kunnen leren kennen en daarop weer de hoop kunnen bouwen dat de rechtvaardige God de verdiende straf ook weer een einde zal doen nemen als ze haar doel heeft bereikt. Het is de meest eenvoudige en voor de hand liggende opvatting om den „troost" die hier in zo nauw verband wordt gebracht met alles wat Jeruzalem-Juda heeft gedaan, te verstaan in denzelfden zin als het naar verhouding onschuldig doen schijnen in vs 51, 52.

55 Herhaling der belofte van vs 53. Ze wordt thans gegeven in den vorm van terugkeer tot den vroegeren staat: קדמה „früherer Zustand", „former state" (KÖHLER); dit geldt voor alle drie: voor Sodom en haar בנות, voor Samaria en haar בנות, en ook voor het toegesproken Juda en haar בנות.

56 Het begin van dit vers levert een zeker dubium op: hebben we hier inderdaad te doen met een positieve uitspraak? of moeten we met verschillende uitleggers aan een vraag denken, of zelfs wel met de vraagpartikel הלוא lezen? Het laatste is bv. de idee van BEWER in BH³. Het veiligst zullen we echter wel gaan indien we ons precies houden aan wat er staat, en dus een

positieve uitspraak aanvaarden. שְׁמוּעָה „tijding, bericht", in de hier gebezigde verbinding היה לשמועה בפי „von jmd im Mund geführt werden", „be mentioned by one's mouth" (KÖHLER). ביום גאוניך: toen er nog niets was gebeurd om Juda te kleineren (men leze גאונך met suff. enkelv., zoals ook verschillende Hebr. handschriften hebben, zie BH; een meervoud van גאון is niet bekend), wilde het zelfs de naam van Sodom zich nooit over de lippen laten komen; 57 vóór eigen slechtheid aan het licht kwam. Vrij algemeen wil men in plaats van רעתך echter lezen ערותך, wat ook drie Hebr. handschriften bij KENNICOTT hebben (zo CORNILL, TOY, BH en de meeste commentaren). Men ziet daarin dan een terugslag op vs 37. Dat de LXX echter κακία heeft maakt het uitermate twijfelachtig of de oorspronkelijke tekst wel ערותך heeft gehad; met VON ORELLI en NOORDTZIJ is dan ook רעתך te handhaven; te meer omdat het verband leggen met vs 37 tot consequentie heeft dat het in dat vers nog aangekondigde oordeel als reeds voltrokken zou moeten worden beschouwd. Een andere kwestie doet zich voor bij כמו עת. Men zal dit in verband met het volgende moeten vertalen: zoals het de tijd is voor den smaad van... De LXX heeft ὃν τρόπον νῦν ὄνειδος εἶ, en dit geeft aanleiding tot de lezing כמו אַתְּ עַתָּה (EWALD, VON ORELLI, NOORDTZIJ) of nog enigszins anders. Geheel zeker is in ieder geval de lezing niet (vgl. HERRMANN), maar de bedoeling moet toch wel zijn te wijzen op een feit waardoor Juda tot een voorwerp van smaad geworden is. Maar van wie? De gangbare Hebr. tekst spreekt van de בנות־ארם. Maar vele Hebr. handschriften, verschillende Bijbel-edities en de Pesj. hebben inplaats van ארם het daarop veel gelijkende אדם. Daar de consonanten ר en ד licht konden worden verwisseld is het begrijpelijk dat velen dan ook in plaats van aan Aram aan Edom denken (CORNILL, TOY, BH en tal van commentatoren). Maar de LXX heeft Συρίας en VON ORELLI en AUVRAY houden zich dan ook aan Aram. Nu zegt COOKE dat dit historisch niet juist kan zijn: „the time of Aram's (Syria's) hostility was much too ancient to be mentioned in this connection." FISCH wijst er evenwel op dat Joodse commentatoren in dit verband herinneren aan wat volgens 2 Kron. 28 : 5, 18 plaats had onder de regering van koning Achaz; als we zien dat daar sprake is niet alleen van een smadelijke nederlaag tegen Aram, maar ook van een overval der Philistijnen, dan pleit er inderdaad veel voor om hier waar naast Aram eveneens de Philistijnen genoemd worden aan die gebeurtenissen te denken, en aan de lezing ארם vast te houden. שְׁאטוֹת part. fem. act. Qal van שׁוּט „verachten"; de א is geen stamletter, maar aanduiding van de vocaal (GES-K § 72 *p*, JOÜON *Gr* § 80*k*). De profetie wijst er hier op dat Juda aan de geringschatting der omwonende volken is onderworpen geworden.

58 זמה „schanddaad"; תועבות hier, evenals in vs 2, in het beeld van huwelijksontrouw doelend op religieuzen afval. נְשָׂאתִים 2 p. vr. enkv. perf. Qal, met suff. ml. meerv., hoewel betrekking hebbende op vrouwelijke antecedenten; dit komt meermalen voor, vooral in het meerv. (zie GES-K § 135 *o*, JOÜON *Gr* § 149 *b*). Het perf. ziet niet op het verleden, zoals enkelen menen (KRAETZSCHMAR, HERRMANN), maar is met de meesten te verstaan van de toekomst, en wel van de nabije toekomst (GES-K § 106 *n*, JOÜON *Gr* § 112 *g, h*), „darf in der Gottesrede als Präsens oder sogar als Futurum übersetzt werden"

(BERTHOLET KHC); de meesten vertalen „gij moet ze dragen"; Juda kan aan de gevolgen niet ontkomen. Afsluitend נאם יהוה, waarin ditmaal in den MT zelf geen אדני er bij staat.

59 Het כי aan het begin van dit vers is niet bepaald causaal; de LXX laat het in de vertaling geheel weg; het is hier een soortgelijk geval als in 14 : 21, waar het eveneens de formule „zo zegt de HEERE" inleidt. De MT heeft hier weer אדני יהוה, de cod. Vaticanus der LXX laat אדני weg; er is echter geen reden het met BH uit den tekst te verwijderen.

Volgens het Qoré is te lezen de eerste persoon enkelv. ועשיתי: volgens het strenge recht der wedervergelding zal Jahwe tegenover Juda handelen zoals het zelf gehandeld heeft. In den relatieven zin wordt het כאשר עשית nader aangeduid: het bestond in het breken van het verbond. Onder אלה, eigenlijk „vloek", is te verstaan de eedzwering waarbij men den vloek over zich inroept in geval van schending van den eed. הפר inf. Hiph. v. פרר, de terminus technicus voor het breken van een verbond. Subj. van dezen inf. is natuurlijk Juda.

60 Alhoewel dus Jahwe tegenover Juda gaat doen wat Juda tegenover Hem gedaan heeft, het verbond verbreken door Juda als zijn volk te verwerpen en het in ballingschap naar een vreemd land te laten wegvoeren, is dit niet het eind. Jahwe zal toch nog weer gedachtig zijn aan zijn verbond met zijn volk (אותך gelijk aan אִתָּךְ, zie GES-K § 103 *b*, JOÜON *Gr* § 103 *j*), dat gesloten is in de dagen van hun jeugd, en Hij zal met hen een ברית עולם oprichten. Dit „eeuwig verbond" is niet een simpele hernieuwing van het verbroken verbond; het is niet hetzelfde verbond, dat God nu als „einen nunmehr in ewige Zeiten dauernden (Bund) neu aufrichten" zal (zoals HERRMANN zich uitdrukt). Neen het is een „nieuw verbond", vgl. Jer. 31 : 31.

61 Dan, d. w. z. wanneer de toezegging van vs 60 vervuld wordt, zal Juda terugdenken aan zijn gedrag en er zich over schamen. Er komt dus boetvaardigheid en berouw. Te dien tijde (praep. ב) zal er nog iets gebeuren dat wordt aangeduid als het ontvangen van beide zusters, zowel die groter als die kleiner zijn dan Juda (vgl. vs 46), die Jahwe haar als dochters schenken zal. Naar de Pesj. willen de meesten in plaats van בקחתך, in overeenstemming met het volgende ונתתי lezen בקחתי, eerste pers.; zo CORNILL, BH en sedert HITZIG schier alle commentatoren; maar TOY en COOKE handhaven den MT, en terecht, omdat ook de LXX heeft ἐν τῷ ἀναλαβεῖν σε; bovendien laat zich ook de vertaling der Pesj. gemakkelijker verklaren als conformatie aan het volgende ונתתי; het is moeilijk aan te nemen dat een oorspronkelijke eerste persoon in 2 pers. zou veranderd zijn.

Niet onaanzienlijke moeilijkheden doen zich voor bij de slotwoorden ולא מבריתך. Volgens KEIL zouden deze woorden een nadere bepaling inhouden bij de in het vers genoemde twee zusters, en er op willen wijzen dat deze niet waren opgenomen in het verbond dat God met Israël gesloten had. Hij vertaalt dan ook: „obgleich sie nicht aus deinem Bunde sind". Deze opvatting kan echter onmogelijk juist zijn; althans ten opzichte van Samaria zou dat niet kunnen worden gezegd: Samaria, het rijk der Tien Stammen, behoorde evengoed tot het verbondsvolk als Juda. We zullen de woorden dan ook veeleer te verbinden hebben met het werkwoord נתתי en aan de praep. מן niet

den zin hebben te geven van „uit", maar „wegens, uit kracht van", zoals de meeste verklaarders doen. Maar dan doet zich een nieuwe vraag op: hoe is te oordelen over het hier bedoelde „verbond", en welke waarde is aan het daarmee verbonden suff. 2 pers. te hechten? Verschillende exegeten interpreteren „uw verbond" als: uw houding tegenover het verbond, uw nakomen van de op u rustende verplichtingen van het verbond (zo reeds HITZIG, verder BERTHOLET, KRAETZSCHMAR, en ook HERRMANN die overigens geneigd is de woorden voor een „Zusatz" te houden). Het is echter niet aannemelijk dat het woord ברית hier een zozeer van den gewonen zin afwijkende betekenis zou kunnen hebben. Het pronominaal suffix zal aanduiden: het m e t u g e s l o t e n verbond (zo TROELSTRA). COOKE zegt: „the phare is ambiguous", de betekenis zou ook kunnen zijn: het d o o r u (met de zusters) gesloten verbond; en aan deze laatste opvatting geeft hij de voorkeur. Maar dan zou ברית hier een menselijke alliantie zijn, waarin merkwaardigerwijze Samaria en Sodom op één lijn gesteld zouden worden. De bedoeling moet wel zijn, dat de toezegging omtrent de twee zusters niet gedaan wordt krachtens het nog met Juda gesloten verbond, het verbond van den Sinaï. Niet, omdat God daartoe niet verplicht was, gelijk TROELSTRA meent en insgelijks AUVRAY die de woorden aldus weergeeft: „et pourtant je n'y suis pas tenu par mon alliance avec toi"; maar omdat deze toezegging in verband staat met het „eeuwig verbond" dat in vs 60 aangekondigd is (zo ook REDPATH en FISCH). Men vergelijke hierbij ook *Het Verbond Gods,* blz. 107—110.

62 והקימתי vormt een tegenstelling met het slot van vs 61; de ו is adversatief; het verbond waarvan hier sprake is, is het eeuwig verbond van vs 60. Dit bevestigt de hierboven bepleite opvatting van het slot van vs 61. En aan de oprichting van dat nieuwe, eeuwige verbond zal Juda weten wie Jahwe waarlijk is (dezelfde zegswijze ook 6 : 7; 7 : 4; 12 : 20; 13 : 9, 14, 21; 14 : 8).

63 Als doel er van (למען) wordt dan nog genoemd, dat de herinnering blijve en een gevoel van schaamte omdat God na zo grote schuld nog zo grote genade bewijst. פתחון st. cstr. v. פִּתָּחוֹן „opening", komt alleen verbonden met פה hier voor en in 29 : 21. De bedoeling is hier dat de grote beschaamdheid den mond geheel en al stopt: na zo grote schuld en zo grote genade valt er alleen maar te zwijgen — als God verzoening doet over al het bedreven kwaad, vgl. ook het slot van Jer. 31 : 34. De gehele profetie eindigt weer met נאם אדני יהוה, waarin de LXX en de Itala אדני niet hebben, dat evenwel niet met BH is weg te laten.

Uit het naast en in zeker opzicht zelfs tegenover elkaar plaatsen van het toenmalig verbond en het op te richten „eeuwig verbond" mag in vergelijking met Jer. 31 : 31—34, waar eveneens een dergelijke onderscheiding wordt gemaakt, met genoegzame waarschijnlijkheid de conclusie worden getrokken dat het „eeuwig verbond" en het „nieuwe verbond" identiek zijn. En uit Hebr. 8 : 8—13 blijkt dat dit „nieuwe verbond" de betrekking is waarin God tot mensen staat in den Messiaansen tijd, in de periode der Nieuwe Bedeling (zie mijn *De profeet Jeremia, Tweede deel*[2], Kampen 1954, blz. 87—90). De hier geboden belofte van herstel heeft dus betrekking op dien tijd. Dit is ook de algemene opinie der exegeten, van hoe verschillende richting ze ook zijn en hoe onderscheiden ook hun conceptie van het door de profeten ver-

kondigde Messiaanse heil wezen moge: Hengstenberg, Keil, Skinner, Redpath, Bertholet, Kraetzschmar, Von Orelli, Heinisch, Herrmann, Troelstra, Noordtzij, Cooke, Schumpp. Van hieruit valt tevens het juiste licht op de restitutio in integrum, die mede aan Samaria en Sodom wordt toegezegd. Daarbij is niet te denken aan een herstel van het Tienstammenrijk of aan een herbouw van de verwoeste steden der Streek (Gen. 19 : 25), maar in termen van de Oudtestamentische Bedeling wordt geprofeteerd dat het heil in Christus niet alleen voor Juda, maar ook voor de overige stammen en zelfs voor de niet-Israëlietische volken is bestemd.

vs **53—63** De profetie slaat thans op eenmaal een anderen toon aan, en verkondigt zowel voor Samaria en Sodom als voor Juda een keer in hun lot, opdat Juda tot beschaming worde gebracht over zijn schuld die nog boven die van Samaria en Sodom uitgaat. Het is nu wel ver gekomen met Juda: er was een tijd, in de dagen van Juda's glorie, vóór zijn slechtheid zo openlijk aan den dag trad, dat het den naam van Sodom zelfs niet op de lippen wilde nemen; maar Juda is op zijn beurt een voorwerp van smaad en verachting geworden voor Arameeërs, Philistijnen en alle omwonende volken. Ja, Juda moet de gevolgen van zijn schandelijk en gruwelijk gedrag dragen. Zoals het 't verbond Gods heeft gering geacht en verbroken, zal God ook ten opzichte van Juda doen; maar dat is niet het einde: Hij zal aan zijn verbond uit de dagen van Juda's jeugd gedenken en daarmede een eeuwig verbond oprichten. Dan zal Juda met schaamte aan zijn vroeger gedrag terugdenken, wanneer God ook door toebrenging van de eveneens zondige zusters zijn barmhartigheid zal betonen en in tegenstelling met het verbroken verbond een (nieuw) eeuwig verbond zal oprichten. Daaraan zal Juda weten wie de Here waarlijk is, ten einde zich zijn schandelijk verleden met schaamte te herinneren, waarbij het alleen maar zwijgen kan, wanneer Hij alle vroegere zonde verzoent.

Het valt niet te ontkennen dat er tussen het stuk vs 1—43 en het stuk vs 44—63 wel enig verschil bestaat. Richt zich het eerste op Jeruzalem als representant van het gehele volk Israël, het tweede maakt een duidelijk onderscheid tussen Jeruzalem en Samaria, d. w. z. tussen Juda en het Tienstammenrijk; en, loopt het eerste uit op een meedogenloos strafgericht, in het tweede straalt ook de verwachting van een hoopvolle toekomst door. Toch is het verschil niet zo ingrijpend en belangrijk dat men het tweede met Herrmann zou moeten beschouwen als eerst later door den profeet aan het eerste toegevoegd, pas na 586, misschien zelfs vrij wat daarna; of dat men, nog verder gaande, met Bertholet (HBAT) en Fohrer blz. 73 vv. ten aanzien van heel vs 44—63 het auteurschap van Ezechiël zou moeten betwijfelen. De idee van de ontrouwe, ontuchtige echtgenote die in vs 1—43 beheersend is wordt ook in vs 44—63 nog volgehouden (zie vs 45 en het gebruik van het woord זמה in vs 27, 43 dat ook weer terugkeert in vs 58, en bepaald schandelijk gedrag in sexueel opzicht aanduidt); in vs 3 en vs 45 wordt op dezelfde wijze over de afkomst van de schuldige gesproken. En dat er in het stuk vs 44—63 sprake is van een heilsbelofte, die in vs 1—43 ontbreekt, behoeft ook geen bezwaar tegen de eenheid van het gehele hoofdstuk op te leveren: men zie hoe eveneens in 6 : 8—10 te midden van een zeer krasse oordeelsaankondiging toch ook nog een hoopvol geluid doorklinkt, waarbij evenals hier nadrukkelijk

op het ontwaken van boetvaardigheid gewezen wordt. FOHRER blz. 73 ziet ook in vs 30—34 een „Erweiterung" van den echten kern van vs 1—43, doch zonder voldoenden grond.

Hfdst. 17. De trouwbreuk van Zedekia

HOOFDSTUK 17

vs 1—10 Allegorie van den wijnstok en de twee arenden

1 Inleidende formule als in 16 : 1 en elders.

2 De profeet wordt toegesproken als בן־אדם, evenals in 16 : 2 en elders; zie bij 2 : 1. חידה „raadsel", het denominativum daarvan is חוד, waarvan hier de imperat. Qal is gebruikt: „een raadsel opgeven". משׁל: over verb. en subst. zie men bij 16 : 44; het subst. zal hier wel den meest oorspronkelijken zin hebben van: *simile,* gelijkenis, allegorische wijze van spreken, het verb. is dan: een gelijkenis voorleggen. De profeet moet de allegorie voorleggen aan het בית ישׂראל, aan zijn volksgenoten, een term die bij Ezechiël heel vaak gebezigd wordt, zie 3 : 1, 4 vv.; 3 : 17; 4 : 3 enz.

3 De allegorie moet de profeet aandienen als een woord Gods; in de bekende formule wordt door de LXX en de Itala אדני weggelaten, maar is niet met BH te schrappen.

Zij vangt dan aan met de tekening van הנשׁר הגדול; de determinatie door het lidwoord wijst op diens bekendheid (blijkens de verklaring is Nebukadnezar bedoeld, zie vs 12). נשׁר dat zowel „arend" als „gier" kan betekenen (zie KÖHLER), en evenals het Arabische *nisr* een samenvattende naam voor grote roofvogels schijnt te zijn, moet hier zeker door „arend" vertaald worden, omdat in het volgende gezinspeeld wordt op een speciale gewoonte van dezen vogel: ten einde de nodige dikke takken voor zijn nest te bekomen, stort hij zich met ingetrokken vleugels uit hogere luchtlagen naar beneden, grijpt met zijn klauwen een uitstekenden tak en doet dien door de kracht van zijn stootvlucht afbreken, om dien vervolgens naar zijn horst te dragen, zie F. J. BRUIJEL in zijn art. *Roofvogels in den Bijbel,* GTT 1947, blz. 116. Deze arend wordt beschreven als „groot van vlerken, breed van vlucht" (אֶרֶךְ st. cstr. van אָרֹךְ „lang"; ten opzichte van de vleugelwijdte spreken wij van „breed"), verder „dichtbevederd" (letterl. „vol van נוצה", „Gefieder", „plumage", KÖHLER) en „bontgekleurd" (רקמה dat in 16 : 10 betekent: „bont bewerkte stof", wordt hier gebruikt om een bonten vederdos aan te duiden). Hij begaf zich naar den Libanon, waar veel ceders groeien, en rukte daar een ceder-top af (צמרת, dat alleen bij Ezechiël voorkomt, behalve hier en in vs 22 ook een paar maal in hfdst. 31, is de „Wipfel d. Baums", „tree-top", KÖHLER).

4 יניקה een ἅπαξ „Pflanzenschoss", „shoot" (KÖHLER). Sommigen achten het mogelijk dat hier, evenals in vs 22, יְנִקוֹת zou moeten gelezen worden

(HERRMANN, COOKE, BERTHOLET (HBAT), en BEWER in BH³); maar het verdient de aandacht dat de LXX hier een ander woord gebruikt (ἁπαλότης) dan in vs 22. Het vrij zeldzame verb. קטף „abreissen", „pluck off" (KÖHLER) wordt hier van takken gebruikt, in Deut. 23 : 26 (SV vs 25) van korenaren. Dien afgerukten tak bracht de arend naar een „handelsland" ארץ כנען evenals in 16 : 29; wij zullen hier zeker te denken hebben aan de wegvoering van Jojachin naar Babel, dat hier als stad van kooplieden (רכלים part. act. Qal van רכל) wordt gequalificeerd. Zie bij 16 : 29.

5 De arend deed nog iets anders: ויקח heeft hetzelfde subj. als de verba in vs 3 en 4. מזרע הארץ: het gaat nu niet over den top van een ceder op den Libanon, maar over een nederig zaadje op den vlakken bodem, dat in een zaaiveld wordt uitgezet. Bedoeld is Zedekia, blijkens de verklaring vs 13, die slechts een nederig vazal van Nebukadnezar mocht zijn, vs 14. Het woordje קח is niet te verklaren. HITZIG en KEIL hebben willen denken aan een 3 pers. perf. Qal van לקח; in Hos. 11 : 3 vinden we den vorm קחם, die echter ook nog wel aan enig dubium onderhevig is, zie VAN GELDEREN-GISPEN, *Het boek Hosea*, Kampen 1953, blz. 383. EWALD en VON ORELLI houden het voor een ἅπαξ met de betekenis „struik", „laaggroeiend gewas", maar dit berust op gissing, evenals de rabbijnse verklaring als „spruit" (zie FISCH). De LXX heeft niets wat als weergave van קח zou kunnen worden aangemerkt. De meesten denken aan een schrijffout (TOY, BERTHOLET, HERRMANN e. a.) of laten het in de vertaling eenvoudig weg (HEINISCH, SCHUMPP, AUVRAY). Onzeker is eveneens צפצפה. KÖHLER geeft voor dit ἅπαξ onder verwijzing naar LÖW, *Die Flora der Juden*, Wien u. Leipzig III, 1952, blz. 325 vv. de betekenis van „wilg", *salix*. Anderen (zo reeds HITZIG, en verder HEINISCH, SCHUMPP, ZIEGLER) denken veeleer aan „oeverplant". HERRMANN aarzelt tussen beide, en het is niet gemakkelijk hierin tot een beslissing te komen. Ook de wilg groeit aan den waterkant, en het zal misschien het beste zijn aan te nemen dat een soort van dezen boom bedoeld wordt.

6 In plaats van de imperfecta consecutiva ויצמח ויהי willen sedert EWALD zeer velen vocaliseren jussiva met ו copulativum וְיִצְמַח וִיהִי. Maar EHRLICH acht het niet mogelijk dat aan een voorafgaand historisch perfectum een jussivus zou worden vastgekoppeld. In elk geval vertaalt de LXX een tempus historicum: καὶ ἀνέτειλε καὶ ἐγένετο. Voor de mening dat men jussiva zou moeten lezen wordt als grond aangevoerd, dat later in het vers met ותהי eerst het historische feit wordt bericht, maar dit is geen beslissend argument, daar dergelijke herhalingen in het Hebreeuws allerminst ongewoon zijn. BEWER in BH³ bewijst dat hij door de lezing van EWALD niet helemaal bevredigd is door naast diens voorslag ook nog een eigen emendatie te geven לצמח והיה. Het is het beste dat men zich aan de Masoretische lezing houdt, en dan òf met KEIL, VON ORELLI, NOORDTZIJ, AUVRAY, evenals de LXX als een simpel historisch feit vertaalt: „en die sproot uit en werd..." (het subj. is זרע uit het vorige vers), òf, de hier beschreven feiten ziende als „consequence" van de voorafgaande (zie DRI TENSES § 74), vertaalt: *zodat die uitsproot en werd*...

סרחת part. act. Qal fem. generis van סרח, een verb. dat in Ex. 26 : 12 gebruikt wordt van het overhangen der dekkleden van den tabernakel, en hier den zin moet hebben van „breed uitgegroeid, wijdvertakt". שׁפלת

st. cstr. van het vrouwelijke van het adj. שׁפל, verbonden met קומה: *laag bij den grond.*

Met de finale ל wordt nu de bedoeling aangegeven. דלית, plur. דליות „Laubbehang", „foliage" (KÖHLER): het loof moest zich keren אליו, d. i. naar den arend, die den wijnstok geplant had. ושׁרשׁיו תחתיו יהיו, copulatieve verbale omstandigheidszin (JOÜON *Gr* § 159 *e*): *terwijl zijn wortels onder hem zouden blijven.*

Zo werd hij dus tot een wijnstok (het subj. van het verb. is thans גפן, en daarom is de vorm vrouwelijk), schoot ranken (בד in het enkelv. eigenl. „deel, stuk", in het meerv. gebruikt van de „draagstokken" van ark, altaar, tafel der toonbroden, hier klaarblijkelijk „ranken"), en bracht scheuten voort (פארות, in 31 : 5, 6, 8, 12, 13 „twijgen", hier: „scheuten").

7 Thans komt een tweede arend ten tonele. In plaats van אחד wil men vrij algemeen lezen אַחֵר (zo CORNILL, TOY, BH en de meeste commentatoren), mede op grond van de oude vertalingen. Maar terecht acht VON ORELLI deze tekstwijziging niet nodig „bei dem bekannten Gebrauch von אחד", en verwijst daarvoor naar 10 : 9 en 37 : 16. Ook in 19 : 5 hebben we met een analoog geval te doen. En nu past men op 19 : 5 en 37 : 16 wel een gelijke emendatie toe, maar daarmee komt men niet sterker te staan. Vooral omdat het beroep op de oude vertalingen niet opgaat: het ἕτερος of ἄλλος van de LXX kan zeer goed weergave van אחד zijn: nog een, d. i. een ander. De beschrijving van dezen tweeden arend herinnert aan die van den eersten in vs 3, maar is veel soberder gehouden. Dat is om Egypte waarop hier kennelijk gedoeld wordt (zie de verklaring in vs 15) als een grootmacht van minderen rang te karakteriseren. En wat deed nu deze in vs 5 en 6 getekende wijnstok? De vorm כפנה, 3 p. vr. enk. perf. Qal van een verb. כפן, dat alleen hier voorkomt, en volgens KÖHLER misschien de betekenis heeft van „verlangend strecken", „desire hungrily", wordt ook wel gelezen כנפה, en door sommigen op verschillende manieren geëmendeerd (men zie COOKE, die echter verklaart: „no satisfactory emendation has been suggested"). We doen het beste ons aan den MT te houden, en vertalen dan: *hij strekte gretig zijn wortels naar hem* (d. i. de tweede arend) *uit, richtte ook zijn loof* (zie bij vs 6) *naar hem heen.* Van den inf. met ל fin. השׁקות (Hiph. van שׁקה met de betekenis „te drinken geven, drenken") is ook weer de tweede arend subject; en in מערגות מטעה is de praep. מן separatief: *niet het bed* (met verschillende Hebr. handschriften, de LXX en Pesj. zal hier wel het enkelv. te lezen zijn, vgl. BH; het woord komt ook voor Hoogl. 5 : 13 en 6 : 2) *waarop hij geplant was* (letterl. „van zijn planting", מטע subst. verbale van נטע). Dit ziet op de houding van Zedekia, 2 Kon. 24 : 20.

8 De eerste helft van dit vers, tot aan den *atnach,* wordt door sommigen voor een glossatorisch toevoegsel gehouden (HERRMANN, COOKE, BERTHOLET HBAT; ook HÖLSCHER blz. 98 „weiss vorläufig nichts Besseres"). KRAETZSCHMAR ziet in de verzen 8—10 twee parallelle teksten. Noch voor het ene noch voor het andere is gegronde reden. De bedoeling van de woorden is te doen uitkomen dat er voor de in vs 7 getekende houding van den „wijnstok" geen oorzaak was. Het is niet nodig met TOY en BH het tweede אל in על te veranderen: zoals we reeds meermalen hebben opgemerkt bezigt Ezechiël de beide

praeposities door elkaar, zie bij 3 : 15. En er is evenmin aanleiding met BEWER in BH³ en ZIEGLER in plaats van הִיא שְׁתוּלָה te lezen הוּא שְׁתָלָהּ; het passivum slaat terug op het actieve in vs 5 en geeft het resultaat daarvan aan. De bedoeling van de gunstige planting was het voortbrengen van עָנָף, collectivum met de betekenis „Gezweig", „branches" (KÖHLER), en het dragen van vrucht, om zo te worden tot een גֶּפֶן אַדֶּרֶת *een prachtigen wijnstok.*

9 De profeet moet nu zeggen: כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יהוה, waarin de LXX אדני niet afzonderlijk heeft weergegeven, maar er is weer geen reden het met BH te schrappen. Dat woord Gods begint met תִּצְלָח dat ongetwijfeld vragend is te verstaan, al is het niet noodzakelijk er met sommige Hebr. handschriften de vraagpartikel ה aan te laten voorafgaan (zo CORNILL, TOY, BH en tal van commentatoren) of met JAHN אם in te lassen. Het ontbreken van een vraag-aanduiding komt vaak genoeg voor (GES-K § 161 *a*, JOÜON *Gr* § 161 *a*, DAVIDSON *Synt* § 121). De vrouwelijke vorm duidt een neutrum aan: *zal dat gelukken?* Op die vraag wordt met een tweede, negatieve, vraag het antwoord gegeven. De 3 pers. mann. enkv. van de werkwoordvormen ינתק en יקוסס is onpersoonlijk te nemen (zo KEIL). De meesten denken aan den eersten arend als subject, maar het is wel vreemd dat dit dan niet is uitgedrukt, en daardoor is REDPATH er toe gekomen den tweeden arend als subject te beschouwen: „the Egyptian was to join in the destruction of the vine." De LXX heeft een passieve constructie. Zakelijk moge wel op het optreden van Nebukadnezar tegen Zedekia gedoeld zijn (vgl. vs 16), maar in de allegorische voorstelling is het grammatisch beter de werkwoordvormen als impersonalia te verstaan. Het komt er meer op aan wat er gebeuren zal dan door wie het gedaan zal worden. ינתק Pi. van נתק „uitrukken". יקוסס is een ἅπαξ, impf. Po. van een verb. קסס, waarvoor KÖHLER (naar LÖW REJ 1926, blz. 167) als betekenis opgeeft: „schuppig machen", „make scaly". Er is geen reden om met BERTHOLET (HBAT) en BEWER in BH³ in plaats van פריה te lezen פארתיה (naar vs 6). Het woord טָרָף komt behalve hier alleen voor Gen. 8 : 11 van het vers door de duif afgeplukte olijfblad; we zullen hier te denken hebben aan het frisse groen van pas gevormde uitspruitsels. Het verb. יבש staat in het enkelv. omdat het aan het meervoudige subj. voorafgaat (GES-K § 145 *o*, JOÜON *Gr* § 150 *j*). Het daarop volgende תיבש is fem. omdat het subj. is גפן, vgl. ook de vrouwelijke pronominale suffixen in het voorafgaande gedeelte van het vers. In de LXX ontbreekt het en velen menen dat het moet vervallen (CORNILL, TOY, BH en de meeste commentatoren). HITZIG, KEIL en VON ORELLI die het handhaven, laten ויבש slaan op גפן en verbinden תיבש met כל־טרפי צמחה. Dit is echter bezwaarlijk te verdedigen: VON ORELLI zegt zelf dat het gebruik van den 3 pers. mannel. enkv. van גפן „ungenau" is. Het is beter תיבש op גפן te laten slaan, en het nauw met het volgende te verbinden, waarin dan, met woorden die uit den toon der allegorie vallen, gezegd wordt dat het waarlijk niet zoveel moeite zal kosten om het jammerlijke resultaat van de in vs 7 geschetste pogingen, zoals het hier in dit vers wordt aangekondigd te bereiken: er zal geen machtige (גדולה) arm of veel volk aan te pas behoeven te komen. Letterlijk staat er: „en niet door machtigen arm of veel volk". De inf. cstr. met ל die nu volgt is een gerundium (zie GES-K § 45 *f*), geconstrueerd met een objectsaccusativus אותה (zie GES-K § 115 *a*, JOÜON *Gr* § 124 *f*); משאות is dan als een op Aramese

wijze gevormde inf. te beschouwen, zoals in het Hebr. enkele malen meer voorkomt (vgl. GES-K § 45 *e*, JOÜON *Gr* § 49 *e*) : letterl. „bij het hem losrukken". Sommigen menen dat het beter is te lezen להשׂאות, inf. Hiph. (zo BERTHOLET (HBAT), BEWER in BH[3] en ook KÖHLER), maar het is niet bewijsbaar dat de Hiph. van נשׂא ook de betekenis hebben kan die KÖHLER voor deze plaats geeft: „in die Höhe heben", „cause to rise"; en dit maakt deze conjecturale emendatie weinig aannemelijk. Het laatste gedeelte van het vers is dan te vertalen: „*hij* (de wijnstok) *zal verdorren, en er zal geen machtige arm of veel volk nodig zijn als men hem van zijn wortels afrukt.* Verschillende verklaarders menen in verband met de verklaring die hierna van de allegorie gegeven wordt, dat hier gedoeld moet worden op het ontbreken van de hulp van den Farao (vgl. vs 17); men ziet zich dan echter genoodzaakt nogal ingrijpende wijzigingen in den tekst aan te brengen (zie CORNILL, TOY, BERTHOLET in KHC), en dat kan wetenschappelijk niet verantwoord worden geacht. Wel zegt BERTHOLET in KHC dat men zich aan de door Ezechiël zelf gegeven uitlegging heeft te houden, maar in de eerste plaats heeft men zich aan het door Ezechiël zelf gezegde te houden; en wat de profeet in onzen tekst zegt kan niet anders dan in den hierboven aangegeven zin worden verstaan. Ook FISCH die de vertaling geeft: „neither shall great power or much people be at hand when it is plucked up by the roots thereof", en hierin dan een zinspeling ziet op het uitblijven van Egyptische hulp op het kritieke moment, moet ook toegeven dat de boven geboden opvatting „is closer to the Hebrew". Deze opvatting vinden we dan ook bij KRAETZSCHMAR, SCHUMPP, ZIEGLER en AUVRAY. Deze laatste vertaalt: „sans qu'il soit besoin d'un effort puissant et d'un peuple nombreux pour l'arracher de ses racines". Enkelen zijn van gevoelen dat de zinsnede waarin sprake is van een machtigen arm en een talrijk volk niet tot den originelen tekst kan behoren, maar als een glosse te beschouwen is (HANS SCHMIDT, HEINISCH, HERRMANN, COOKE); doch een glossator zou zich zeker duidelijker aan de bewoordingen en de strekking van vs 17 georiënteerd hebben.

10 De hoofdgedachte van het gezegde wordt nog eens herhaald. Dergelijke herhalingen zijn in de Hebreeuwse uitdrukkingswijze niet ongewoon. Subj. is de wijnstok, vandaar het femininum. Hij is wel geplant (herinnering aan de verzen 5 en 6), maar zal hij voorspoed hebben (herinnering aan de verzen 7 enerzijds en 9 anderzijds)? De beide werkwoordvormen staan asyndetisch naast elkaar, maar bedoelen een tegenstelling uit te drukken. In den vorm van een negatieve vraag wordt weer het antwoord gegeven, evenals in vs 9: *zal hij niet, als de oostenwind hem aanraakt* (נעת inf. cstr. Qal van נגע; in בה het vrouwelijk suffix, betrekking hebbende op den wijnstok), *volkomen verdorren* (inf. abs. Qal יָבֹשׁ ter versterking van het verb. fin. תיבשׁ)? De oostenwind, de Chamsin, de gloeiende woestijnwind is door zijn funeste werking op den plantengroei berucht (vgl. Gen. 41 : 6; Jes. 27 : 8; Hos. 13 : 15; zie ook 19 : 12). Er is geen aanleiding in de vermelding van den oostenwind een zinspeling te zien op de geografische ligging van Babel, zoals bv. NOORDTZIJ, COOKE en ook FISCH menen; terecht zegt TROELSTRA: „de richting doelt niet op Babel, dat altijd uit het noorden komt." Op de plaats zelf waar de wijnstok uitgesproten is zal hij verdorren; ערגת צמחה herinnert aan ערגת מטעה in vs 7;

ook hier is het subst. ערוגה in het enkelv. te lezen (zie BH); *op het bed waarop hij uitgesproten is zal hij verdorren.*

vs **1—10** De profeet krijgt van Godswege opdracht zijn volksgenoten een allegorie voor te leggen. In deze allegorie waarin naar Oud-Testamentisch gebruik in enkele trekken de afgebeelde realiteit doorklinkt, wordt getekend hoe een bontgevederde arend met machtige vlerken in stootvlucht een tak van een ceder op den Libanon afbreekt en dien brengt naar een handelsland, dien neerlegt in een stad van kooplieden. Daarna neemt hij een zaadje van den vlakken bodem, en plant dat in een waterrijk veld, zodat het tot een breedvertakten, laag bij den grond blijvenden wijnstok uitgroeit, die zijn ranken naar hem (den arend) gekeerd moet houden. Vervolgens wordt er nog een arend ten tonele gevoerd, eveneens breedgewiekt en dichtbevederd, maar toch in ietwat soberder trekken geschetst dan de eerste; en nu wordt beschreven hoe de wijnstok zijn wortels gretig naar dezen tweeden arend uitstrekt en zijn loof naar hem richt, om, niettegenstaande hij op een gunstig waterrijk veld geplant was, waar hij kostelijk kon groeien en een prachtige wijnstok kon worden, zich door dezen te laten drenken en niet door het bed waarop hij geplant was.

Nu moet de profeet het woord des HEEREN doen horen, waarin de vraag wordt gesteld of dat gelukken zal? En het antwoord luidt ontkennend: de wortels van den wijnstok zullen uitgerukt, zijn vruchten bedorven worden, en al zijn frisse uitspruitsels zullen verdorren; hij zal verdorren, zonder dat er veel inspanning voor nodig zal zijn als men hem van zijn wortels afrukt. Hoewel hij goed geplant is, zal hij niet gedijen, door aanraking van den verzengenden oostenwind zal hij verdorren op de plaats zelf waar hij gegroeid is.

vs 11—21 Verklaring van de allegorie

11 Dezelfde inleidende formule als in vs 1.

12 De profeet moet zich nu richten tot zijn volksgenoten, die gequalificeerd worden als בית המרי (zie bij 2 : 5), met de vraag of zij niet weten wat de betekenis van de allegorie is. Hij moet hun dan de betekenis verklaren; אמר door HANS SCHMIDT weggelaten en door HEINISCH tussen haken geplaatst, waarvan ook BERTHOLET (HBAT) zegt: „vielleicht zu streichen" (vgl. ook BEWER in BH[3]), wordt door de LXX gesteund, en door de meesten terecht gehandhaafd. Herinnerd wordt hoe de koning van Babel naar Jeruzalem is opgerukt, er den koning en de vorsten van heeft meegenomen en naar zijn eigen stad Babel heeft gevoerd. Dit ziet op de wegvoering van Jojachin, 2 Kon. 24 : 10—16; 2 Kron. 36 : 10; Jer. 24 : 1; 29 : 1, 2.

13 Verder wordt in herinnering gebracht hoe deze iemand van het koninklijk geslacht (מזרע המלוכה, met מן partitivum) heeft genomen en met hem een verbond gesloten. Bedoeld is Zedekia, vgl. 2 Kon. 24 : 17; 2 Kron. 36 : 10 *b*; Jer. 37 : 1. Onder het sluiten van dit verbond is te verstaan dat Nebukadnezar hem als zijn vazal tot gehoorzaamheid en trouw verplichtte. Daar wordt nog aan toegevoegd, dat hij hem een eed deed zweren: אלה eigenlijk „vloek" is een eed waarbij men den vloek over zich inroept in geval van meineed, zie ook bij 16 : 59. De אילי הארץ zijn de machthebbers van het land; איל „ram";

hier, evenals in אילי מואב Ex. 15 : 15, van de personen die de macht in handen hebben. Deze waren naar Babel gevoerd, zoals vermeld is in 2 Kon. 24 : 15.

14 De bedoeling was het rijk Juda tot een onbeduidend staatje te maken (vgl. in de allegorie vs 6), een ממלכה שפלה, een koninkrijk van geringe betekenis, dat zich niet weer zou kunnen verheffen (Hitpa. van נשׂא), maar dat alleen door het met den koning van Babel gesloten verbond (בריתו) te houden zou kunnen blijven bestaan. לעמדה inf. Qal met suff. 3 pers. vr. enkv.; waarop slaat dit suffix? De exegeten zijn verdeeld: KEIL, HEINISCH, NOORDTZIJ, FISCH, VAN DEN BORN laten het slaan op ממלכה; de LXX, VON ORELLI, KRAETZSCHMAR, HANS SCHMIDT, COOKE, SCHUMPP, AUVRAY op ברית. Beide is mogelijk, en BERTHOLET (KHC) en HERRMANN weten geen beslissing te nemen. In het verband lijkt het mij het meest geraden aan het blijven voortbestaan van het rijk te denken: als leenstaat van Babel lag voor Juda de waarborg voor zijn bestendigheid in trouw aan de eenmaal aanvaarde verplichting. Er is geen grond om naar den Targoem met BEWER in BH[3], BERTHOLET (HBAT) en ZIEGLER te lezen לעבדו „om hem dienstbaar te zijn".

15 Maar de vazal kwam tegen zijn heer in opstand: מרד in 2 : 3 van Israël tegenover God, hier van Zedekia tegenover Nebukadnezar, 2 Kon. 24 : 20*b*; 2 Kron. 36 : 13. Hij zond gezanten naar Egypte om vandaar paarden en veel krijgsvolk te krijgen, vgl. in de allegorie vs 7. Zal hij daarmee succes hebben? Zal iemand die zo iets doet er goed afkomen? („heil davonkommen" SCHUMPP, ZIEGLER; „s'en tirera-t-il" AUVRAY). Zal hij het verbond breken en er goed afkomen? Hiermee wordt teruggegrepen op vs 9. De vragen zijn natuurlijk rhetorisch en moeten negatief beantwoord worden.

16 Dat negatieve antwoord wordt nu nader geconcretiseerd in een eedsformule, waarin Jahwe bij Zichzelf zweert: *zo waar Ik leef* (zie bij 5 : 11). In de formule נאם אדני יהוה ontbreekt in de LXX weer אדני, dat echter niet met BH moet worden weggelaten. De inhoud van den eed wordt ingeleid met אם־לא in den zin van „voorzeker", evenals אם den zin heeft van „zeker niet" (GES-K § 149 *a*, JOÜON *Gr* § 165 *a*), en is dan deze dat Zedekia *in de woonplaats van den koning die hem koning heeft gemaakt* (d. i. dus Nebukadnezar), *jegens wien hij den eed veracht en met wien hij het verbond verbroken heeft, bij hem, in Babel, zal sterven.* Dit betekent dat Zedekia naar Babel zal worden gevoerd, en daar tot zijn dood toe zal blijven, vgl. ook 12 : 13. Voor de vervulling zie men Jer. 52 : 11*b*.

17 Aan het gezegde wordt toegevoegd dat er van de verwachte Egyptische hulp (vgl. vs 15) niets terecht zal komen. Van een sterk Egyptisch leger ter ontzetting van de belegerde stad zal geen sprake zijn. Onder בקהל רב is te verstaan: „mit zahlreichem Aufgebot" (HEINISCH). Omdat bij Ezechiël קהל nogal eens gebruikt wordt van het Babylonische (23 : 24; 26 : 7; 32 : 3) of Assyrische leger (32 : 22, 23) meent KRAETZSCHMAR dat פרעה een onjuiste glosse is, die uit den tekst dient verwijderd te worden. Maar dit is allesbehalve een sterk argument; Ezechiël spreekt vaker over de troepenmacht van Babel, maar het is niet in te zien waarom hij קהל niet eveneens een enkele maal, evenals van het Assyrische leger, van de Egyptische armee zou kunnen gebruiken. Wat יעשׂה אותו betreft, zullen we wel mogen aannemen dat אותו ook hier voor

אִתּוֹ staat (zie GES-K § 103 *b*, JOÜON *Gr* § 103 *j)*. Er is geen reden om den tekst te wijzigen (al heeft de Targoem אִתּוֹ). Het verb. עשה met de praep. את „handelen met", moet hier gunstigen zin hebben evenals in Jer. 21 : 2 en Ps. 109 : 21 (anders VAN DEN BORN). Het is onjuist wanneer BERTHOLET (HBAT) als grond voor verandering van het verbum aanvoert dat עשה את „sonst in feindlichem Sinn gebraucht" wordt. Wel komt het bij Ezechiël zelf in den regel in malam partem voor (zie 22 : 14; 23 : 25, 29), maar dat behoeft geen beletsel te zijn om hier een gunstigen zin aan te nemen, te meer daar toch in 20 : 44 sprake is van een niet handelen in ongunstigen zin. Men zal dus niet met hem, BEWER in BH³ en ook AUVRAY en STEINMANN de lezing יְשִׁיעַ behoeven te accepteren. Het gaat hier om een *ter zijde staan in den strijd*. Van de infinitivi שפך en בנות moet het subj. impersonale worden genomen: „bij het opwerpen van een wal en het bouwen van een schans" of „wanneer men een wal opwerpt en een schans bouwt". Over סללה en דיק zie men bij 4 : 2. Als doel van deze werkzaamheden wordt genoemd: *om vele mensenlevens te vernietigen* (voor de betekenis van נפשות zie men J. H. BECKER, *Het begrip nefesj in het Oude Testament,* blz. 92).

18 Herhaald wordt de aanklacht uit vs 16: *ja, hij heeft den eed veracht door het verbond te verbreken,* hoewel hij er toch de hand op gegeven had. Het geven van handslag als bewijs van trouw ook in 2 Kon. 10 : 15 en Ezra 10 : 19. Nu hij dit alles heeft gedaan is het uitgesloten dat hij er goed zal afkomen.

19 Daarom klinkt nog eens het woord Gods (אדני ontbreekt weer in de LXX, maar is tegen BH te handhaven), wederom in den vorm van een eed evenals in vs 16 (zie aldaar). Wanneer hier sprake is van אלתי en בריתי, dan duidt dat er op dat Zedekia den eed van trouw aan Nebukadnezar onder aanroeping van den naam van Jahwe heeft afgelegd: hij heeft den vloek van Jahwe over zich ingeroepen voor het geval hij zijn eed zou schenden; hij heeft het verbond gesloten, daarbij Jahwe als getuige nemende. Door zijn trouwbreuk heeft hij zich ook ernstig bezondigd tegen God. En dus zal God het hem ook vergelden: Hij zal den vloek dien hij over zich ingeroepen heeft, en de straf die den verbondsbreker te wachten staat op zijn hoofd doen neerkomen. De hier gebezigde zegswijze oriënteert zich aan het meermalen voorkomende נתן דרך בראש met bijpassende pronominale suffixa (9 : 10; 11 : 21; 16 : 43; 22 : 31); hier ontbreekt דרך, en in de plaats daarvan staat het suff. 3 p. mannel. enkv., dat moet terugslaan op de beide vrouwelijke objecten die voorafgaan אלה en ברית (over het gebruik van het mannel. pronominaal suffix in een dergelijk geval zie GES-K § 135 *o*). We hebben hier te doen met een *casus pendens* gevolgd door een ו, die men in ruimeren zin als een ו *apodoseos* betitelen kan (JOÜON *Gr* § 156 *l*, 176 *a*). Er is geen reden om met BEWER in BH³ te lezen נתתיה. Zakelijk is natuurlijk bedoeld dat de sanctie van eed en verbond hem treffen zal. De eigenaardige vorm הֵפִיר in plaats van הֵפֵר (in pausa) is waarschijnlijk gevolg van assimilatie aan een overeenkomstige vorm van verba ע״ו (zie GES-K § 67 *v*, JOÜON *Gr* § 82 *n*).

20 Hier wordt dezelfde beeldspraak gebruikt als in 12 : 13: als een dier waarop jacht wordt gemaakt zal God Zedekia vangen en naar Babel brengen. Hier wordt de langere vorm van den 1 pers. enkv. Hiph. van בוא gebezigd,

die ook voorkomt in Gen. 43 : 9; hier met den vorm הו־ van het suff. 3 p. mannel. enkv. Daar, in Babel, zal God met hem in het gericht treden (doordat hij er levenslang gevangen blijft, zie vs 16) om de trouwbreuk die hij jegens Hem gepleegd heeft; over מעל zie men bij 14 : 13. COOKE zegt, dat מעלו hier niet als object te beschouwen is, maar als een accusativus „specifying the sphere in which the action takes place", en verwijst als naar een analoog geval naar 1 Sam. 12 : 7: daar moet dan את כל־צדקות יהוה overeenkomen met מעלו hier. Toch is de constructie wel wat vreemd, en dit heeft vermoedelijk wel aanleiding gegeven dat 9 Hebr. handschriften lezen במעלו, één על־מעלו. Dit behoeft evenwel voor ons nog geen reden te wezen om den tekst te wijzigen, zoals BEWER in BH[3] en anderen willen. Jahwe ziet de trouwbreuk jegens den koning van Babel als trouwbreuk jegens Hemzelf, omdat de verbondssluiting onder eedzwering met aanroeping van zijn naam heeft plaats gehad. Het ontbreken van de tweede helft van het vers in de LXX is geen reden om het voor onecht te houden.

KRAETZSCHMAR ziet in vs 19 en 20 een paralleltekst van vs 16—18. Maar daarvoor is geen genoegzame reden. De verzen 19 en 20 bezien het feit van Zedekia's trouwbreuk uit het gezichtspunt van zijn zonde tegen God, en vs 16—18 uit het gezichtspunt van zijn houding tegenover Nebukadnezar, maar er is zeer nauwe samenhang tussen beide. BERTHOLET (HBAT) die nogal eens geneigd is aan parallelle teksten te denken doet het hier dan ook niet.

21 Over את dat, zoals hier, vóór een subject staat, vgl. men GES-K § 117 *i, m,* en JOÜON *Gr* § 125 *j* sub 3. Het Qoré is מברחיו; het subst. מברח, een ἅπαξ, volgens BDB „fugitive". Vele Hebr. handschriften bij KENNICOTT hebben de lezing מבחריו; het subst. מבחר is volgens KÖHLER „Auslese, Bestes", „choice", vgl. ook 23 : 7 en Dan. 11 : 15; en hij meent dat hier ook aan dit substantivum te denken is, evenals zeer vele anderen, zelfs VON ORELLI. JOSEPH REIDER zegt echter in HUCA 1952/53, blz. 90: „it is hardly necessary to assume metathesis and read מבחרו his choice troops". Hij oppert de veronderstelling dat het מברח naar het Arabisch zou kunnen worden verklaard als „the choice part of anything". Het is moeilijk tot een beslissing te komen. De oude vertalingen helpen ons daartoe ook niet: de LXX heeft het woord in 't geheel niet, Pesj. en Targ. denken aan de „elite", maar andere oude Griekse vertalingen en de Vulgata aan „vluchtelingen". Tegen het laatste pleit dat מברח nergens anders voorkomt, en als subst. verbale eigenl. „vlucht" zou moeten betekenen en derhalve slechts als *abstractum pro concreto* den zin van „vluchtelingen" zou kunnen hebben. Vandaar ook het suff. 3 pers. mannel. enkv. van het Ketib. Ook bij aanvaarding van מבחר wil men wel het enkelvoudig suffix behouden, zie bv. ROTSTEIN in BH[2], HERRMANN, BERTHOLET (HBAT). In elk geval geeft zowel מברח als מבחר een goeden zin. אגף zie bij 12 : 14. De „overblijvenden" behoeft ons na het voorafgaande geen al te grote zorg te baren, ook als een leger volslagen „in de pan gehakt" wordt, kunnen er nog wel enkele overlevenden zijn. יפרשו Niph. van פרש, in Qal „uitbreiden", in Niph. „zerstreut werden", „be scattered" (KÖHLER). Aan het slot wordt nog toegevoegd: „en gij zult weten dat Ik, Jahwe, het gesproken heb". Als het gebeurt, zal men zich moeten herinneren, dat het woord van den alwetenden en almachtigen God het van tevoren heeft aangekondigd.

vs **11—21** De verklaring van de allegorie die de profeet zijn volksgenoten nu moet geven is de volgende. De koning van Babel (Nebukadnezar) rukte op naar Jeruzalem en voerde koning (Jojachin) en vorsten daarvan naar Babel. Nu nam hij iemand van het koninklijk geslacht (Zedekia) en maakte hem tot zijn vazal, onder de met een eed bezworen verplichting tot trouw; hij voerde de aanzienlijken van het land weg, en zocht het koninkrijk (Juda) te maken tot een onbeduidend staatje dat niet meer in verzet zou kunnen komen en den enigen waarborg voor zijn voortbestaan zou vinden in trouw aan zijn opperheer. Maar de vazal kwam in opstand tegen zijn heer, en zond gezanten naar Egypte (naar den Farao Hophra) om van dezen steun te verkrijgen in paarden en een aanzienlijke troepenmacht. Zal hij daarmee succes hebben? Zou iemand die zo handelt het er goed afbrengen? Zou hij zulk een trouweloosheid kunnen begaan zonder er de kwade gevolgen van te ondervinden?

Onder ede verzekert de HEERE: in de woonplaats van den koning die hem heeft koning gemaakt en jegens wien hij de bezworen trouw gebroken heeft (in Babel) zal hij sterven. En van de verwachte hulp van den Farao zal niets komen. Hij zal voor zijn trouwbreuk geducht moeten boeten.

En nogmaals verzekert de HEERE onder ede: die trouweloosheid waardoor hij wat hij onder aanroeping van 's HEEREN naam beloofd en op zich genomen heeft als van geen de minste waarde heeft beschouwd, zal op zijn eigen hoofd neerkomen. De HEERE zelf zal hem als een dier vangen en naar Babel voeren en daar (in levenslange gevangenschap) zijn rechtmatig vonnis doen dragen. Zijn gehele legermacht zal op de vlucht slaan en sneuvelen, en de enkele overlevenden zullen naar alle windstreken verstrooid worden. Daaraan zullen de volksgenoten van den profeet weten dat de HEERE het gezegd heeft.

Daar in vs 15 als een feit wordt geconstateerd dat Zedekia tegen Nebukadnezar rebellie heeft gepleegd en hulp bij Egypte heeft gezocht, moet worden aangenomen, dat de verkondiging van de allegorie met haar verklaring niet vóór dien tijd heeft plaats gehad. Wij weten niet precies wanneer Zedekia tot zijn breuk met Babel gekomen is, maar wel weten wij uit 2 Kon. 25 : 1; Jer. 39 : 1; 52 : 4 dat Nebukadnezar in het negende jaar van Zedekia, in de tiende maand, het beleg voor Jeruzalem sloeg; en het is niet aannemelijk dat hij ook thans weer, evenals ten tijde van Jojakim, lang zou gewacht hebben met tegen zijn ontrouwen vazal op te rukken. Wij zullen dus tot de conclusie moeten komen dat de profetie van dit hoofdstuk niet zo heel veel vóór den aanvang van het beleg gedateerd moet worden. Daar het optreden van Nebukadnezar nog toekomstig is, kan anderzijds geconstateerd worden dat zij in geen geval *na* den aanvang van het beleg te dateren is. Bij 12 : 21 hebben we er aan herinnerd, dat de profetieën van hfdst. 12—19 ongedateerd zijn, en dat de eerste datering dan weer geboden wordt in 20 : 1, en toen de opmerking gemaakt dat het bij voorbaat niet te beslissen was of al de profetieën van hfdst. 12—19 vóór den daar genoemden datum (de 10e dag van de 5e maand van het 7e jaar sedert de wegvoering van Jojachin) en *na* dien van Ezechiëls visionaire verplaatsing naar Jeruzalem (de 5e dag van de 6e maand van het 6e jaar, 8 : 1) gesteld moeten worden. Hier is het wel duidelijk dat althans de profetieën van 17 : 1—21 hoogstwaarschijnlijk wel iets later gedateerd zullen moeten worden dan de datum die in 20 : 1 vermeld wordt.

vs 22—24 De toekomstige tedere loot: de Messias

22 Nu volgt weer een woord van Jahwe (bij de LXX en in de Itala ontbreekt אדני, dat echter niet met BH is te schrappen), waarin zonder overgang sprake is van wat Hij zal doen. Het pronomen personale separatum dient om nadruk te leggen op dit doen Gods, in tegenstelling met het doen van den arend in de allegorie. Het perf. cons. ולקחתי aan het begin van een uitspraak zonder voorafgaand impf. komt bij Ezechiël meer voor: zie 25 : 13; 30 : 6, 10 (men zie ook DRI *Tenses* § 119). De praep. מן is partitief: Jahwe neemt een deel van den ceder-top af. Over צמרת zie men bij vs 3. Het adj. הרמה hoort bij het femininum צמרת, niet bij ארז, dat masculinum is. KEIL, KRAETZSCHMAR, TROELSTRA en AUVRAY verbinden het met ארז; zo ook BDB dat daaruit afleidt dat ארז hier als femininum is behandeld, maar er tevens op wijst dat het in de LXX ontbreekt en door CORNILL geschrapt wordt. Inderdaad worden niet alleen הרמה maar ook het volgende ונתתי in den cod. Vaticanus der LXX niet weergegeven, en niet slechts door CORNILL maar eveneens door ROTHSTEIN in BH[2], HANS SCHMIDT, HEINISCH, HERRMANN en COOKE voor niet origineel gehouden. BEWER in BH[3] meent dat de twee woorden anders moeten gelezen worden: הרם והגבה, als epitheta bij ארז. In één Hebr. handschrift bij KENNICOTT ontbreekt alleen ונתתי, en in de Pesj. is dit niet weergegeven; KRAETZSCHMAR, NOORDTZIJ en AUVRAY willen het weglaten, BERTHOLET wil het veranderen in ונטעתי (hij denkt aan een „Gehörfehler"). Er is echter geen reden van den MT af te wijken. Wel ontbreekt bij ונתתי de aanduiding van het object, en evenmin wordt aangegeven waarin of waarop de actie van het „zetten" gericht is; maar het verzwegen object is zonder bezwaar aan het voorafgaande te ontlenen, het is natuurlijk het stukje van den cedertop, dat ook object is van לקחתי, en wat het „zetten" betreft, in het kader van de beeldspraak moet gedacht worden aan het uitzetten van een stekje. Men zal dus kunnen vertalen: *Ik zal iets van den hogen cedertop nemen en dat in den grond zetten.*

Hiermee parallel wordt in het volgende in andere bewoordingen dezelfde gedachte tot uitdrukking gebracht. יונק, fem. יונקת, in de eerste plaats „zuigeling", wordt ook van planten gebezigd in den zin van „Trieb, Schoss", „shoot" (KÖHLER). רך adj. „zart, weich", „tender, weak" (KÖHLER) is hier gesubstantiveerd; te denken is aan een „tedere scheut". Dat hier het masculinum en niet het femininum רכה is gebezigd, bewijst dat hier niet noodzakelijk gedacht moet worden aan een „vrouwelijk takje", zoals betoogd wordt door H. G. BINNENDIJK, *Het Israël-probleem*, 's-Gravenhage 1947, blz. 110. Het verb. קטף wordt hier evenals in vs 4 gebruikt (zie aldaar); maar terwijl het daar ziet op het „afbreken" van een tak door de kracht van de stootvlucht van een arend, ligt het hier in betekenis dichter bij een plaats als Deut. 23 : 26 (SV vs 25). Dat geplukte „scheutje" zal God zelf (n.b. weer het pronomen personale separatum) planten (het object is ook bij שתלתי niet uitgedrukt) op een hogen en verheven berg (תלול een ἅπαξ „hochragend", „lofty", KÖHLER). Uit het volgende vers, waar sprake is van den „hogen berg van Israël", blijkt dat hier te denken is aan den berg Sion. In de natuurlijke werkelijkheid was de Sion niet bizonder hoog, het hoogste punt kwam nog niet tot 780 m boven den zeespiegel; maar de epitheta גבה en תלול zullen hier wel in soortgelijken

geest te verstaan zijn als in Jes. 2 : 1 en Mich. 4 : 2, ze zien op de geestelijke betekenis van dezen berg.

23 De uitdrukking בהר מרום ישׂראל komt ook voor in 20 : 40, en in het meervoud בהרי מרום ישׂראל in 34 : 14; מרום is genitivus attributivus, GES-K § 128 *p*. In אשׁתלנו vinden we het object in het pronominale suffix 3 p. mannel. enkv. nu wel uitgedrukt; dit suffix slaat natuurlijk terug op het in het vorige vers bedoelde „scheutje" uit den top van den ceder. ענף collectieve singularis: „Zweige, Gezweig", „branches, boughs" (KÖHLER). פרי is eveneens een collectieve singularis: „vrucht" in den zin van een hoeveelheid vruchten. Op grond van het feit dat een ceder in den eigenlijken zin geen vruchtboom is hebben onderscheidene geleerden gemeend den tekst te moeten wijzigen; zij lezen פארה „scheuten" als in vs 6 (zo CORNILL, BH, BERTHOLET, KRAETZSCHMAR, HANS SCHMIDT, HEINISCH, SCHUMPP), maar COOKE vindt dit „a rather prosaic ground", en MT wordt in elk geval gesteund door de LXX die καρπόν heeft. TOY herinnert er aan dat in vs 8 dezelfde substantiva en verba zijn gebruikt als hier, maar dan in omgekeerde orde met elkaar verbonden. Weliswaar gaat het daar over een wijnstok, die inderdaad tot de vruchtdragende gewassen behoort, maar het is zeer goed mogelijk dat we hier te doen hebben, zoals JAHN zegt, met „eine allgemein gebräuchliche Phrase", waarin we dan פרי niet al te zeer moeten pressen; het kan zeer goed in een ruimeren zin gebezigd zijn (vgl. ook TOY). Ook het volgende והיה לארז אדיר *en het zal tot een prachtigen ceder worden* herinnert aan het slot van vs 8. Van dien ceder wordt dan verder nog gezegd dat allerhande vogels met allerlei vleugels, d. w. z. van den meest verscheiden vederdos, onder hem zullen wonen. De uitdrukking כל צפור כל כנף vinden we eveneens in Gen. 7 : 14. Ten onrechte neemt AUVRAY כל כנף als afzonderlijk subject van תשׁכנה. CORNILL en verschillende anderen (BERTHOLET, HANS SCHMIDT, TROELSTRA, COOKE) willen naar den codex Alexandrinus der LXX tussen תחתיו en כל צפור inlassen כל חיה, maar daarvoor is geen gegronde reden: nòch dat in 31 : 6 naast de vogels ook het „gedierte des velds" wordt genoemd, nòch dat vogels niet onder bomen wonen; wat het laatste betreft, de bedoeling wordt nader verklaard door het volgende: het wonen in de schaduw van het loof (over דלית zie men bij vs 6). Hetzelfde beeld in Dan. 4 : 12.

Wat is onder deze „tedere loot" te verstaan? Omdat hier kennelijk een zeer nauwe aansluiting bij het voorafgaande valt op te merken, moet beslist aan een p e r s o o n gedacht worden. De mening van HAAG, blz. 68 vv., dat de profetie van Ezechiël geen aankondiging van een persoonlijken Messias bevat, en dat daarom (naar MEULENBELT blz. 184 vv.) veeleer aan „heil" dan aan een „Heiland" te denken is, kan onmogelijk juist zijn. Zo goed als de „afgerukte tak" van vs 4 en de „wijnstok" van vs 6 bepaalde personen zijn, moet ook met de „tedere loot" een p e r s o o n bedoeld zijn. Dat is ook de vrij algemene opinie. Maar men verschilt dan nog ten aanzien van de vraag of de bedoelde toekomstige persoon de Messias is, dan wel, zoals KÖNIG, *Die messianischen Weissagungen des Alten Testaments*, Stuttgart 1923, blz. 248, het uitdrukt: „Begründer einer besseren Davididenreihe". Iemand als HANS SCHMIDT wil dit laatste dan zelfs zo precies bepalen, dat hij de profetie op een jongen prins uit den eigen tijd van den profeet, misschien wel een zoon van koning Jojachin,

laat slaan. MARTIN NOTH in zijn artikel *La catastrophe de Jérusalem en l'an 587 avant Jésus-Christ et sa signification pour Israël,* RHPhR 1953, blz. 81—102, acht dit weinig waarschijnlijk; de ceder stelt volgens hem niet Jojachin voor maar de koninklijke dynastie van David die in de toekomst door een Goddelijke actie zal worden hersteld zonder dat daarbij wordt aangeduid of Jojachin en zijn familie daarbij al dan niet een rol hebben te vervullen (blz. 98). Dat in ieder geval echter meer bedoeld wordt dan een gewone toekomstige restauratie der Davidische dynastie volgt wel uit de bizondere tekening die van de tot een prachtigen ceder uitgegroeide tedere loot in vs 23 gegeven is: als hier sprake is van de velerlei vogels die in de schaduw zijner takken zullen nestelen moet men dit wel verstaan van mensen van allerhande nationaliteit die bij den Messias de toevlucht zullen zoeken (zo ook EDELKOORT, *De Christusverwachting in het Oude Testament,* Wageningen 1941, blz. 363). Een heel anderen kant gaat BINNENDIJK, *Het Israël-probleem,* blz. 107—112, uit. Wel is ook hij van oordeel dat hier over een bepaalde persoonlijkheid gesproken wordt, maar, zich baserende op het vrouwelijke ינקות in vs 22 denkt hij aan een der dochters van Zedekia, die met een deel van de in Juda achtergeblevenen is gevlucht naar Egypte (zie Jer. 43 : 6, 7), en aan wie dan het Britse koningshuis zijn afkomst zou ontlenen. Nu hebben we er reeds boven op gewezen dat het gebruik van het mannelijke adjectivum רך voor de veronderstelling dat het over een vrouwelijk persoon gaat niet gunstig is; maar wat alles afdoet, in de voorafgaande allegorie wordt Zedekia niet getekend als een ceder, maar als een „wijnstok" die uit het זרע הארץ is opgekweekt, zodat de „tedere loot" van den ceder, om het even waaraan men bij den ceder precies te denken heeft (aan het Davidische koningshuis of aan het gehele volk) in het kader der gebruikte beeldspraak in geen geval een dochter van dezen koning kan zijn.

24 Dat het vers begint met וידעו bewijst dat ook de כל־עצי השדה in beeldsprakigen zin zijn te verstaan; we hebben te denken aan mensen. En daar de loot uit den ceder (vs 22) een persoon is, zullen de bomen wel van een collectiviteit van mensen te verstaan zijn. Onder de exegeten wordt een zekere twijfel openbaar aan welke collectiviteit dan precies moet gedacht worden. Velen nemen aan: de buiten-Israëlietische volken, anderen spreken van vreemde koningshuizen of dynastieën. Maar men kan tussen deze beide geen scherpe scheiding maken; er is de allernauwste samenhang tussen de vorstenhuizen en de door deze geregeerde volken, en KEIL die eerst begint te ontkennen dat de „bomen" de „aussertestamentischen Völker" zouden zijn, moet eindigen met de concessie dat ze „die irdischen Reiche mit ihren Königen bezeichnen". Dit geeft goeden grond voor de veronderstelling dat ook in vs 22 onder den „ceder" van wiens hogen top de tedere loot geplukt wordt het volk Israël (Juda) is te verstaan, waarbij men dan in den „top" de koninklijke Davidische dynastie mag gerepresenteerd zien.

Bij den met כי ingeleiden inhoud van het ידעו rijst de vraag hoe de woorden te verbinden zijn. Moet men כי אני יהוה op zichzelf nemen, en er het verb. „zijn" bij denken: „dat Ik Jahwe ben" (zoals HEINISCH, HERRMANN, COOKE, BERTHOLET (HBAT), SCHUMPP, ZIEGLER, STEINMANN en VAN DEN BORN doen), of moet men אני יהוה opvatten als het subj. van de verba השפלתי en הגבהתי, zoals

reeds de LXX heeft gedaan, en ook de meeste exegeten doen. Het laatste ligt het meest voor de hand, want het is de actio Dei waarop het hier vooral aankomt. Daarbij is het niet noodzakelijk een poging te doen om met nauwkeurigheid te bepalen wat onder den „hogen" en den „lagen" boom te verstaan is. We hebben hier eenvoudig te doen met een algemene waarheid, zoals ook in 1 Sam. 2 : 4—8. De perfecta dienen om „erfahrungsgemässe Thatsachen" tot uitdrukking te brengen (GES-K § 106 *k*) en de substantiva zijn ongedetermineerd, en als collectiva te verstaan (GES-K § 123 *b*, JOÜON *Gr* § 135 *c*). Waar het op aankomt is het inzicht, de erkentenis, dat verhoging en vernedering het werk van Jahwe is. Deze gedachte wordt nog verder aangevuld met de parallel van de verdorring van een sappigen boom (לַח „noch feucht, noch frisch", „still moist, still fresh", KÖHLER) en van het weer uitspruiten van een verdorden boom. De mening van HEINISCH en COOKE, dat deze parallel er eigenlijk niet bij behoort is niet te aanvaarden.

De profetie wordt besloten met de verzekering dat Jahwe wat Hij gezegd heeft ook zal doen. Dit heeft betrekking op de in vs 22 en 23 gegeven profetie. Het perf. consecutivum zonder voorafgaand imperfectum, vgl. DRI *Tenses* § 119 α.

Vertaling: *En alle bomen in het veld zullen weten dat Ik, de* HEERE, *hoge bomen verneder en nederige bomen verhoog, sappige bomen doe verdorren en verdorde bomen weer doe uitspruiten. Ik, de* HEERE, *heb gesproken, en zal het doen.*

vs **22—24** Aan de allegorie met haar verklaring wordt, in aansluiting bij de gebezigde beeldspraak, een profetie verbonden van den Messias. Deze wordt getekend als een tedere loot die de HEERE zelf uit den hogen top van den ceder (dezelfde als in de allegorie) plukt en plant op een hogen berg, te weten den hogen berg van Israël (den Sion), waar deze uitgroeit tot een prachtigen ceder, in wiens takken allerhande vogels schaduw komen zoeken. En hierdoor zullen alle bomen in het veld (alle natiën) weten dat het de HEERE is die hoge bomen vernedert, nederige verhoogt, sappige bomen doet verdorren en verdorde opnieuw doet uitspruiten. Hij heeft deze profetie gegeven, en zal haar ook in vervulling doen gaan.

COOKE meent, in overeenstemming met HÖLSCHER blz. 102 (vgl. ook FOHRER blz. 74), dat deze Messiaanse profetie niet van Ezechiël zelf kan zijn. Zijn veronderstelling dat ze door een latere hand zou zijn toegevoegd om de gestrengheid van vs 13—21 te verzachten, heeft geen grond. Ook in 16 : 53—63 volgt een belofte van heil na een uiterst scherpe bestraffing en oordeelsaankondiging, evenals in 6 : 8—10 zich te midden van een oordeelsprofetie een hoopvol geluid laat horen. En de bewering van HÖLSCHER t. a. p. dat we hier te doen hebben met een „stilistisch schiefe Weiterführung" van de allegorie snijdt zeker geen hout: het gaat niet om een verdere uitwerking van de allegorie, maar in aansluiting bij de beeldspraak van de allegorie wordt een heilrijk uitzicht geopend, waarin het doen Gods nadrukkelijk wordt gesteld tegenover het doen van den Babylonischen heerser. Anderen die wel aan een door Ezechiël gegeven profetie denken zijn echter van oordeel dat hij deze eerst na het jaar 586 aan de allegorie heeft verbonden (KRAETZSCHMAR, BERTHOLET (HBAT)); HERRMANN spreekt alleen van een „vielleicht später".

Maar er is geen steekhoudende reden aan te voeren waarom deze Messiaanse voorzegging niet van meet af met de allegorie en haar verklaring verbonden zou zijn geweest.

Hfdst. 18. De persoonlijke verantwoordelijkheid

HOOFDSTUK 18

vs 1—4 De spreekwijze van de onrijpe druiven

1 Inleidende formule als in 17 : 1 en elders.

2 De boodschap Gods die de profeet ontvangt begint op soortgelijke wijze als in 12 : 22 met een vraag van afkeurende strekking. Over het verb. מָשַׁל en het gelijkluidende substantivum zie men aldaar. Het לָכֶם, waarop hier sterke nadruk wordt gelegd door het pronomen personale separatum dat er aan toegevoegd is, wijst er op dat de misprezen zegswijze onder de ballingen in Babel gangbaar was. Maar עַל־אַדְמַת יִשְׂרָאֵל toont dat ze eveneens in het land der vaderen gebruikt werd. Waarschijnlijk had ze daar ook haar oorsprong gevonden. De profeet Jeremia maakt er insgelijks gewag van (Jer. 31 : 29 vv.). Ze luidt: *vaders eten onrijpe druiven en de tanden der kinderen worden slee.* בֹּסֶר „noch nicht reife Trauben", „grapes beginning to ripen" (KÖHLER); קהה komt in Pi. alleen voor in de betekenis „stomp worden" van het blad van een bijl (Pred. 10 : 10), hier en in Jer. 31 : 29 vv. in Qal duidt het dat eigenaardige gevoel aan dat men aan de tanden krijgt door het eten van wrange vruchten, en dat in onze taal het best kan worden weergegeven door het bijvoeglijk naamwoord *slee;* waarvoor ook wel „eggig" gebruikt wordt. De gebezigde imperfecta duiden aan wat p l e e g t te geschieden (GES-K § 107 *g*, JOÜON *Gr* § 113 *c*). De bedoeling van de zegswijze is om het tegenwoordige geslacht voor te stellen als de onschuldige slachtoffers van de zonden van het vorige, en daarmee de rechtmatigheid van de oordelen Gods die hen reeds hebben getroffen (de wegvoering van Jojachin en de zijnen) en die hun naar de profetie nog te wachten staan (de algehele verwoesting van Jeruzalem) te loochenen.

3 Daarop volgt met een eed de verzekering Gods dat deze zegswijze in Israël niet meer zal gebruikt worden. Jahwe zweert bij Zichzelf: *zo waar Ik leef* (evenzo 17 : 16 en 19; alsmede 5 : 11, zie aldaar). In de formule נאם אדני יהוה ontbreekt in één handschrift bij KENNICOTT, alsmede in den codex Vaticanus der LXX en in de Itala אדני, dat alweer niet met BH is weg te laten. De inhoud van den eed wordt ingeleid met אם in den zin van „zeker niet" (vgl. GES-K § 149 *a*, JOÜON *Gr* § 165 *a*). מְשֹׁל inf. constr. Qal, als nominativus, zie DAVIDSON *Synt* § 90 *a*, maar bewijst zijn verbaal karakter door הַמָּשָׁל הַזֶּה als objectsaccusativus te regeren, al ontbreekt de nota accusativi אֵת (vgl. GES-K § 115 *b*, JOÜON *Gr* § 124 *i*). Er is geen reden naar de Pesj. en Targ. met CORNILL, BEWER in BH³ en BERTHOLET het part. act. מֹשֵׁל te lezen, of

zelfs (zoals ROTHSTEIN in BH^2 mogelijk acht) het woord geheel te schrappen.

4 De onjuistheid van de onder Israël opgeld doende zegswijze wordt in het licht gesteld. Daartoe wordt er op gewezen dat God als Schepper van alle mensen op die allen het onvervreemdbaar eigendomsrecht heeft. Onder נפשות zijn hier, evenals bv. in Ex. 12 : 4; 16 : 16; 2 Kon. 12 : 5 (SV vs 4) „mensen", „personen" te verstaan (zie ook BECKER, *Het begrip nefesj in het O. T.*, blz. 92). Dit geldt dus uiteraard evengoed van vaders als zonen. Het enkelvoud נפש duidt dan eveneens aan „de persoon van" (zie BECKER a. w. blz. 58). Er is derhalve geen enkele noodzaak voor God om een onschuldigen zoon te laten boeten in de plaats van een schuldigen vader, omdat Hij den schuldige niet zou kunnen bereiken (zoals bv. bij het doodschieten van gijzelaars in tijd van oorlog). Ze zijn beide volledig in zijn hand. Daarom zal alleen de persoon die zondigt door een oordeel Gods getroffen worden en den dood vinden. Is dit nu in strijd met het tweede gebod (Ex. 20 : 5; Deut. 5 : 9)? Zeer zeker niet, want er is geen absolute tegenstelling tussen collectieve en persoonlijke verantwoordelijkheid: de solidariteit der schuld vindt haar uitdrukking niet in de formule dat onschuldige kinderen gestraft worden voor de schuld van hun zondige ouders en voorouders, maar het nageslacht wordt meegesleept in de zonden der voorouders, en zo zijn het zondige kinderen aan wie de zonden der vaderen worden bezocht. Zij worden ten slotte getroffen door het oordeel over hun eigen zonden, waarvoor zij de persoonlijke verantwoordelijkheid dragen. En de mensen uit de dagen van Ezechiël hadden allerminst reden om zich als onschuldige slachtoffers te beschouwen; hoe vaak moet de profeet hen qualificeren als een „wederspannig huis" (2 : 5, 6; 3 : 9; 3 : 26; 12 : 2, 3; 12 : 9; 12 : 25; 17 : 12)!

vs **1—4** De profeet heeft zijn volksgenoten te berispen om het gebruik van een onder hen gangbare zegswijze: vaders eten onrijpe druiven en de tanden der kinderen worden slee. Zij bedoelen daarmee zichzelf voor te stellen als de onschuldige slachtoffers die lijden onder de straf voor de zonden hunner vaderen, en loochenen de rechtmatigheid van het Goddelijk gericht dat hen getroffen heeft en waarmee ze nog door de profetische verkondiging bedreigd worden. Onder ede verzekert God dat deze zegswijze niet meer gebruikt zal worden, want ze is volslagen onjuist: alle mensen zijn het eigendom Gods, vaders zowel als zonen, en er is geen enkele reden dat Hij een onschuldigen zoon zal straffen voor de schuld van dien vader; ieder zal de straf dragen voor zijn eigen zonde.

vs 5—9 Wie rechtvaardig handelt zal in leven blijven

5 ואיש כי *als iemand,* met vooropgeplaatst subject, zoals bv. ook in Lev. 13 : 40; 19 : 20; 21 : 9. Waarin het צדיק zijn en het עשה משפט וצדקה bestaat wordt in de volgende verzen nader omschreven.

6 Onder אכל אל ההרים (waarin אל niet is te vervangen door על, zoals BH wil, omdat bij Ezechiël de beide praeposities door elkaar gebezigd worden, zie bij 3 : 15), is te verstaan het houden van offermaaltijden en dus het brengen van offers op de „hoogten", vgl. Deut. 12 : 2; zie eveneens 6 : 13; 16 : 16; 20 : 28. Naar een conjectuur van W. ROBERTSON SMITH, *Lectures on the*

*religion of the Semites*², London 1894, blz. 343, willen sommigen in plaats van ההרים lezen הדם („eten met het bloed"). Zo TOY, BERTHOLET, HERRMANN, ZIEGLER, STEINMANN. Maar hier is niet de minste reden voor een conjectuur (vgl. ook KRAETZSCHMAR en COOKE). De LXX heeft eveneens ἐπὶ τῶν ὀρέων. Het נשׂא עינים, dat in het algemeen betekent „de ogen opslaan" (Gen. 13 : 10; 22 : 4, enz.), wordt hier gebruikt van het in verering (of gebed) opslaan van de ogen naar de afgoden (over גלולים zie men bij 6 : 4); deze afgoden worden hier aangeduid als die van het בית ישׂראל, hetgeen heenwijst naar de algemeenheid van de afgoderij onder het volk. Het טמא את אשׁת רעהו is de zonde van overspel, verboden in de Tien Geboden (Ex. 20 : 14; Deut. 5 : 18), vgl. ook Lev. 18 : 20; 20 : 10; Deut. 22 : 22. Het קרב אל אשׁה נדה is verboden in Lev. 18 : 19; 20 : 18; אשׁה נדה letterlijk: een vrouw, de onreinheid (door de menstruatie), d.w.z. een vrouw die onrein is (vgl. KÖHLER). COOKE is geneigd dit voor een toevoegsel te houden, omdat het in de volgende opsommingen (in vs 11—13 en vs 15—17) niet voorkomt, maar dit is geen afdoende reden: de latere opsommingen zijn over het geheel iets bekort: in vs 11—13 ontbreekt ook het voeden van den hongerige en het kleden van den naakte, en in beide ontbreekt het eerlijk bij geschillen de rechtvaardigheid betrachten. Indien HEINISCH en ZIEGLER gelijk hadden dat in vs 6—8 opzettelijk een twaalftal uitingen van rechtvaardigheid wordt genoemd, zou dit eveneens een sterk argument tegen COOKE zijn, maar de bekorting in de herhalingen doet aan de juistheid van deze veronderstelling twijfelen.

7 איש לא יונה: hier weer איש als in vs 5 in den zin van „iemand", met de negatie לא *niemand;* ינה „onderdrukken", verboden in Lev. 25 : 17. חבלה „pand" alleen hier, in vs 12 en 16 חבל, en zo ook in 33 : 15. חוב geeft nogal wat moeilijkheid. HITZIG hield het voor een participium in de betekenis „schuldenaar", en vergeleek dan de constructie met die van השׁיב אתו דבר, hij vertaalde dus: „sein Pfand dem Schuldner zurückgiebt". Door KÖNIG *Lehrgeb* I, 497 wordt deze mogelijkheid betwist: ware dat de bedoeling dan zou het woord חוב het lidwoord bij zich moeten hebben. SIEGFRIED-STADE, BDB en KÖHLER geven het op als substantivum met de betekenis „schuld"; de constructie zal dan zo moeten worden verstaan, dat het appositie is bij het voorafgaande חבלתו; zulk een appositie na een nomen met suffix is wel ongewoon, maar komt toch meer voor (zie GES-K § 131 *r*); de zin is dan: *zijn voor schuld ontvangen pand* (het suff. 3 p. ml. enkv. slaat terug op het subject van al de opgenoemde handelingen, de איש van vs 5: het pand is door de overdracht het zijne geworden). Er is geen reden den tekst te veranderen en met CORNILL en TOY te lezen שׁוב inf. abs. ter versterking van ישׁיב, of met BEWER in BH³ de twee woorden חבלתו חוב te vervangen door חבל הַחַיָּב „het pand van den schuldenaar"; nog veel minder is er grond om het woord חוב geheel weg te laten, zoals COOKE wil en ook KÖHLER overweegt. Het teruggeven van het voor schuld ontvangen pand wordt geëist door Ex. 22 : 25 (SV vs 26) en Deut. 24 : 12, 13. גזלה is „Raubgut, Geraubtes, widerrechtlich Weggenommenes", „robbed things, things violently taken away" (KÖHLER); van het verb. גזל „wegnehmen", „tear away, seize" (KÖHLER). „Roof plegen" is strijdig met Lev. 5 : 21, 23 (SV 6 : 2, 4); 19 : 13. Het voeden van den hongerige en het kleden van den naakte is geboden door Deut. 15 : 7—11.

8 Het nemen van נשך „rente” wordt verboden door Ex. 22 : 24 (SV vs 25), Lev. 25 : 37 en (althans van den volksgenoot) Deut. 23 : 20 (SV vs 19); van תרבית „woeker” door Lev. 25 : 36. De hand weerhouden van עול („onrecht”) en wezenlijk recht te doen bij geschillen tussen personen (בין איש לאיש) is iets wat telkens in de wet wordt voorgeschreven: Ex. 23 : 1—3, 6—8; Lev. 19 : 15, 35; Deut. 16 : 18—20.

9 Na de opsomming van onderscheidene details die zowel op de eerste als op de tweede tafel der Goddelijke wet betrekking hebben, worden thans nog weer enige algemene uitdrukkingen gebezigd. Waarom men met BH in plaats van het impf. Pi יהלך het perf. Qal zou moeten lezen is niet wel in te zien: het impf. stemt overeen met de onderscheidene imperfecta die in het voorafgaande zijn gebezigd; en het daarna volgende perf. שמר met de daarin voorkomende perfecta; beide tempora dienende ter aanduiding van wat gewoonte, wat regel is (GES-K § 106 *k*, 107 *g*, JOÜON *Gr* § 112 *d*, 113 *c*). De afwisseling van perf. en imperf. vindt men meer, zie bv. Ps. 2 : 1, 2. In plaats van אמת willen CORNILL, BH, TOY en een aantal commentatoren naar de LXX (αὐτά) lezen אתם. De verbinding van שמר לעשות met de geboden Gods komt meermalen voor: Joz. 1 : 7, 8; 22 : 5; 1 Kron. 22 : 13, en vooral in Deuteronomium (5 : 1; 6 : 3, 25; 8 : 1, enz.), in den zin van „nauwgezet, stipt onderhouden”. Daarom is het eerder aan te nemen dat de LXX zich hier door herinnering aan deze bekende zegswijze heeft laten beïnvloeden dan dat, zoals HERRMANN meent, we in den MT te doen hebben met een schrijffout veroorzaakt door het אמת in het vorige vers. KRAETZSCHMAR ziet ook den MT als „möglich”, en verwijst nog naar Neh. 9 : 33, waar eveneens de term עשה אמת voorkomt, en naar Zach. 8 : 19, welke plaats minder goed dienst kan doen om de lezing van MT te steunen. De bedoeling zal hier zijn: trouw betonen aan de geboden Gods.

Nu volgt, na den zeer langen voorzin, de nazin: met הוא wordt teruggegrepen op het subject van den voorzin, de איש van vs 5, en dan wordt gezegd: zo iemand is rechtvaardig, hij zal voorzeker leven, d. w. z. zijn leven zal niet door een straffend ingrijpen Gods worden afgesneden. In de hieraan toegevoegde formule נאם אדני יהוה ontbreekt weer in één handschrift bij KENNICOTT, in den codex Vaticanus der LXX en in de Itala אדני, dat echter niet met BH is weg te laten.

vs **5—9** Als iemand rechtvaardig is en zich van allerlei vergrijpen van religieuzen aard (afgodische praktijken) zowel als van moreel karakter (zonden op het terrein van het huwelijksleven en van den eigendom) onthoudt, maar daarentegen trouw de geboden Gods blijft in acht nemen, dan zal zijn leven niet ontijdig worden afgesneden.

vs 10—20 De goddeloze zoon van een rechtvaardigen vader en de rechtvaardige zoon van een goddelozen vader

10 Nu wordt eerst het geval gesteld, dat zulk een rechtvaardige vader als in vs 5—9 getekend is een zoon krijgt, die het tegendeel doet. Deze wordt aangeduid als een בן־פריץ. Voor de betekenis van het woord פריץ zie men bij

7 : 22. Hij vergrijpt zich regelmatig aan andermans goed. Bovendien maakt hij zich schuldig aan bloedvergieten (een zonde die in vs 5—9 niet genoemd is). En verder wordt dan van hem gezegd dat hij een van de in het voorafgaande opgesomde verkeerde dingen doet. Deze laatste woorden van het vers maken den indruk niet geheel juist te zijn overgeleverd. Het woord אח is vooral moeilijk. Men kan, zoals in de Nieuwe Vertaling van het Ned. Bijbelgenootschap gedaan is, het opvatten als de interjectie „ach, wee!" maar het is duidelijk dat dit slechts een noodsprong is. Hetzelfde kan gezegd worden van de SV, die het als „broeder" weergeeft. HITZIG, KEIL en VON ORELLI wijzigen het in of houden het voor een andere uitspraak van אך „slechts", maar ook dit is weinig waarschijnlijk te achten. De Pesj. en Vulg. vertalen alsof het woord אח er niet stond; en BEWER in BH[3], alsmede HEINISCH, TROELSTRA, ZIEGLER en AUVRAY lezen in plaats van אח מאחד eenvoudig אחד. En, al is het onmogelijk met zekerheid te spreken, dit zal wellicht de beste oplossing zijn. Verwerpelijk is in ieder geval de radikale schrapping van de gehele slotzinsnede door TOY, KRAETZSCHMAR, HERRMANN, BERTHOLET (HBAT) en SCHUMPP.

11 Dit vers begint met een copulatieven nominalen omstandigheidszin (JOÜON *Gr* § 159 *d*), waarin הוא betrekking heeft op den vader: al die dingen welke de zoon volgens vs 10 doet heeft de vader juist niet gedaan. Zij, die de slotzinsnee van vs 10 schrappen, beschouwen het begin van vs 11 als voortzetting van de eerste helft van vs 10. De zin wordt dan, dat de zoon niet een van de goede dingen doet die zijn vader gedaan heeft. HEINISCH laat den zin weg. De LXX heeft iets heel anders; het slot van vs 10 en het begin van vs 11 luidt daar: καὶ ποιοῦντα ἁμαρτήματα, ἐν τῇ ὁδῷ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ τοῦ δικαίου οὐκ ἐπορεύθη. Sommigen willen naar aanleiding daarvan den tekst wijzigen (zo CORNILL en ook BERTHOLET, KHC); maar het is al heel onwaarschijnlijk dat de LXX den oorspronkelijken tekst weergeeft; zij is zoals KRAETZSCHMAR zegt „augenscheinlich paraphrasierend".

Met het כי גם wordt nu het slot van vs 10 nader uitgewerkt; כי is causaal en motiveert dat slot van vs 10, גם is emphatisch, zoals bv. ook in Num. 22 : 33; hij doet *juist wel* wat zijn vader zorgvuldig vermeden had. Ook hier wil men den tekst wijzigen, en òf גם weglaten (ROTHSTEIN in BH[2]) of in plaats daarvan lezen אם (כי אם heeft dan den zin van „maar, veeleer, integendeel"; zo TOY, KRAETZSCHMAR, NOORDTZIJ, COOKE). Voor zulk een wijziging is echter geen reden. Wat het overige van het vers betreft, zie men bij vs 6. Ook hier is אל niet te veranderen in על.

12 Vgl. vs 7, en voor het opslaan van de ogen naar de afgoden vs 6. De bewoordingen zijn hier ten dele iets anders: als object van ינה worden hier genoemd עני ואביון, *de ellendige en arme,* חבל wordt gebruikt in plaats van חבלה (met weglating van חב), bij de afgoden ontbreekt de bijvoeging „van het huis Israëls". Aan het slot staat nog תועבה עשה; voor תועבה zie men bij 5 : 9; omdat het onmiddellijk aansluit op het bedrijven van afgoderij, zal het woord hier wel in cultischen zin bedoeld zijn.

13 Voor het begin vgl. men het begin van vs 8. וחי is als vraag te verstaan: *zou die dan in leven blijven?* de ו leidt de apodosis in. De vraag wordt onmiddellijk ontkennend beantwoord. Sommigen willen naar de LXX (οὗτος

ζωῇ οὐ ζήσεται) lezen den inf. abs. חיה en dezen verbinden met het volgende לא יחיה (zo KRAETZSCHMAR, HERRMANN, BERTHOLET (HBAT), SCHUMPP, ZIEGLER, AUVRAY, vgl. ook BEWER in BH³). Maar daarvoor is geen genoegzame reden; in KHC schreef BERTHOLET ook zelf nog dat het enkele korte וחי „sehr wirkungsvoll" tegenover de lange rij van zonden staat. Omdat hij al deze תועבות (hier samenvattend in algemenen zin) heeft bedreven, zal hij *zeker ter dood gebracht worden* (de Hoph. doet denken aan strafrechtelijke executie), zoals herhaaldelijk in de wet te lezen staat, bv. Ex. 21 : 12; Lev. 20 : 10; Deut. 17 : 6; 21 : 22; 24 : 16. Ten onrechte willen BEWER in BH³, HEINISCH, HERRMANN, TROELSTRA, NOORDTZIJ, BERTHOLET (HBAT), COOKE lezen het impf. Qal ימות. De LXX heeft θανατωθήσεται (alleen de cod. Alexandrinus ἀποθανεῖται, zoals ook de Itala, Targ. en Pesj.). Het beroep op de verzen 17, 21, 24 en 28 gaat niet op, want juist omdat daar telkens ימות staat, zou het zeer verklaarbaar zijn indien dat hier ook het geval was; men moet, omdat hier יומת staat, in afwijking van de bovengenoemde verzen, er aan vasthouden dat de Hoph. origineel is. Het daaraan toegevoegde דמיו בו יהיה vinden we eveneens in de wet, in Lev. 20 : 9, 11, 12, 13, 16, 27.

14 We krijgen nu het omgekeerde geval, dat een persoon zoals in de voorafgaande verzen is getekend weer een zoon verwekt, die, afgeschrikt door het goddeloze voorbeeld van zijn vader, zich van het navolgen daarvan onthoudt. Hij ziet de zonden die deze bedrijft, maar doet zulke dingen niet. Het tweede וירא volgens het Ketib (Qore' en de tekst in BH³ ויראה) willen CORNILL, TOY, BEWER in BH³, KRAETZSCHMAR, BERTHOLET, HEINISCH, NOORDTZIJ, COOKE lezen als impf. cons. Qal וַיִּרָא van ירא „vrezen". Zo vertalen het ook de LXX, Itala en Vulg., maar juist op grond van deze vertalingen is het Ketib met HERRMANN voor oorspronkelijk te houden, en eenvoudig aan een herhaling van het eerste וירא te denken: *hij ziet ze wel* (de zonden van zijn vader) *maar doet dergelijke dingen niet*. Er is dan ook nog veel minder reden om, ter wille van het ontbreken in de Pesj., het tweede וירא met ROTHSTEIN in BH² waarschijnlijk voor een onecht insluipsel te houden.

15 Vgl. hierbij weer vs 6. Er is op te letten dat hier bij ההרים de praep. על staat, en dat bij de „afgoden", anders dan in vs 12, de bijvoeging „van het huis Israëls" niet, zoals in vs 12, ontbreekt.

16 Zie weer bij vs 7. Van ינה wordt hier het perf. Hiph. gebruikt. Van het „pand" (hier evenals in vs 12 met den vorm חבל) wordt niet gebruikt ישיב (zoals in vs 7 en vs 12), maar het verb. חבל „iets als pand nemen". Er is hier een element van climax: hij neemt zelfs helemaal niets tot pand.

17 In plaats van מעני leest men sedert EWALD en HITZIG vrij algemeen naar de LXX (ἀπὸ ἀδικίας) מעול evenals in vs 8. Toch kan men den MT verdedigen, omdat hier in de herhalingen telkens kleine variaties optreden, en met KEIL, REDPATH en FISCH מעני השיב ידו aldus verstaan dat hij er zich van onthoudt den ellendige en hulpeloze hard te behandelen; men denke aan wetsbepalingen als in Ex. 22 : 24 (SV vs 25); Lev. 19 : 10; 23 : 22; Deut. 15 : 11; 24 : 14. Te vertalen: *hij weerhoudt zich er van den ellendige tekort te doen*. Voor het niet nemen van „rente" en „woekerwinst" zie men bij vs 8. Samenvattend volgt nog (vgl. vs 9): *mijn verordeningen volbrengt hij en naar mijn inzettingen wandelt hij*. En dan komt de conclusie: *deze zal niet sterven*

om de ongerechtigheid van zijn vader, hij zal zeker in leven blijven (zie ook vs 9).

18 keert terug tot den vader (van vs 10—13); omdat deze *zich aan afpersing heeft schuldig gemaakt* (עָשַׁק עֹשֶׁק), tegen Lev. 19 : 13; en omdat hij *roof gepleegd heeft* (over גזל zie men bij vs 7; het subst. גזל komt behalve hier alleen voor in Pred. 5 : 7); zeer algemeen is de opinie dat het vreemd aandoende את moet verdwijnen en in plaats van גזל moet worden gelezen גזלה evenals in vs 7, 12 en 16, zie TOY en BH; onder de nieuwere commentatoren is het alleen VON ORELLI die met FISCH zich aan den MT houdt; de LXX heeft ook alleen ἁρπάσῃ ἅρπαγμα, en het komt ook mij voor dat er zeer veel voor pleit om in plaats van גזל את te lezen גזלה. Parallel aan de conjunctie כי zal ook אשר causaal zijn op te vatten. בתוך עמיו *te midden van zijn volksgenoten;* zo komt het meerv. van עם vaak in den Pentateuch voor: Gen. 17 : 14; Ex. 30 : 33, 38; Lev. 7 : 20, 21, 27; 17 : 9; 19 : 8; 21 : 1, 4, 14, 15; 23 : 29; Num. 9 : 13. Het is niet gemakkelijk te zeggen hoe het part. מת is weer te geven. De LXX heeft ἀποθανεῖται; sommigen denken aan een verleden tijd: hij is gestorven (TROELSTRA, COOKE, SCHUMPP, VAN DEN BORN) of: hij moest sterven (VON ORELLI, KRAETZSCHMAR, HEINISCH), anderen aan den toekomstigen tijd: hij zal sterven (KEIL, NOORDTZIJ, AUVRAY, STEINMANN) of hij moet sterven (HERRMANN, BERTHOLET (HBAT), ZIEGLER), ook aan den tegenwoordigen tijd: hij sterft („he dieth", FISCH). Het beste lijkt mij te denken aan een *futurum instans:* hij moet spoedig sterven; dit is vooral aanbevelenswaardig om het voorafgaande הנה (zie GES-K § 116 *p*, vgl. ook JOÜON *Gr* § 121 *c*).

19 Met ואמרתם wordt niet een inderdaad gemaakte of veronderstelde tegenwerping van het volk geïntroduceerd, maar teruggegrepen op het in vs 2 geciteerde gezegde: in dat gezegde wordt de gedachte tot uitdrukking gebracht, dat een zoon straf lijdt om wat zijn vader heeft misdaan. Deze gedachte is hier nu geformuleerd met gebruikmaking van נשׂא met de praep. ב, in de betekenis „tragen helfen", „help to carry" (KÖHLER), zoals ook in Num. 11 : 17 en Job 7 : 13 (als de legerstede de klacht helpt dragen wil dat zeggen dat zij verlichting brengt). Er is geen aanleiding met BEWER in BH³ de ב weg te laten. Maar zelfs in deze ietwat gemitigeerde formulering wordt de veronderstelling van Ezechiëls volksgenoten zo beslist mogelijk weersproken: de zoon die recht en gerechtigheid heeft beoefend en al Gods inzettingen naarstig heeft onderhouden (hier wordt de meermalen voorkomende verbinding van שׁמר met עשׂה in den zin van „nauwgezet, stipt onderhouden", zie bij vs 9, gebezigd) zal zeker in het leven blijven, en dus niet mee delen in de straf die zijn vader treft.

20 Dit wordt nog nader geadstrueerd met een verwijzing naar de wetsbepaling in Deut. 24 : 16. Deze wetsbepaling is gegeven tot richtsnoer voor de aardse overheid; maar zou God, de opperste Souverein van hemel en aarde, niet voor zijn eigen richten denzelfden regel in acht nemen? Aan het begin van het vers wordt het slot van vs 4 herhaald (zie aldaar). Ook hier wordt נשׂא ב gebruikt (zie bij vs 19), en er is ook hier geen reden de praep. ב weg te laten. De gevolgen van iemands handelen treffen alleen hemzelf, hij alleen is er voor verantwoordelijk: de rechtvaardigheid van den rechtvaardige rust op hemzelf, en de goddeloosheid van den goddeloze rust op hemzelf.

vs **10—20** Als iemand die zelf rechtvaardig heeft geleefd een zoon krijgt die precies omgekeerd handelt en zich juist schuldig maakt aan al de vergrijpen van religieuzen en morelen aard waarvan zijn vader zich onthouden heeft (zie bij vs 5—9), zal die het leven verbeuren; zijn bloedschuld rust op hemzelf. En als zulk een goddeloze op zijn beurt weer een zoon krijgt, die bij het zien van zijns vaders zonden diens voorbeeld niet volgt, maar zich van al zulke vergrijpen onthoudt, dan zal hij om de ongerechtigheid van zijn vader het leven niet verbeuren. Zijn vader zal om zijn zonden sterven, maar hij zal in het leven blijven. Dat is nu wel in strijd met de gedachte van Israël, dat meent dat de zoon delen moet in de ongerechtigheid van den vader, maar de zoon die Gods geboden gehouden heeft zal zeker in het leven blijven. Wie zondigt die zal sterven. De zoon zal niet mee de ongerechtigheid van zijn vader dragen en de vader zal niet mee de ongerechtigheid van zijn zoon dragen. Ieder mens is verantwoordelijk voor zijn eigen gedrag.

vs 21—29 Na bekering of afval wordt het verleden niet meer in rekening gebracht

21 Wanneer een goddeloze zich van al de door hem begane zonden bekeert, en in overeenstemming met Gods geboden zich rechtvaardig gedraagt, zal hij het leven behouden en niet sterven.

22 Geen van de door hem begane vergrijpen zal hem dan meer worden aangerekend: om de gerechtigheid die hij na zijn bekering beoefent, zal hij het leven behouden.

23 In dit vers worden twee vragen gesteld, waarvan de eerste een zeer nadrukkelijke ontkenning in zich sluit, en de tweede een even nadrukkelijke bevestiging vordert. In de versterking van אחפץ door den inf. abs. חפץ ligt de strekking: *zou Ik nu werkelijk een welgevallen hebben in den dood van den goddeloze?* Zo ook COOKE: „do I indeed desire the death of the wicked?" In de formule נאם אדני יהוה die tussen de beide vragen is ingeschoven ontbreekt אדני weer in den cod. Vaticanus der LXX, de Itala, en ook in de Arab. vertaling, maar dit is geen reden het met BH weg te laten. In de tweede vraag is waarschijnlijk het enkelv. מדרכו van het Qoré te verkiezen boven het Ketib.

Dit is een geweldig woord, dat gewaagt van de liefdevolle ontferming Gods jegens zondaren; zijn liefdevol hart verlangt er naar dat de zondaar zich bekeert en zo het leven behoudt. Zie in het N.T. plaatsen als 1 Tim. 2 : 4 en 2 Petr. 3 : 9.

24 Het omgekeerde geval van dat in vs 21, 22. Wanneer een rechtvaardige zich afkeert van zijn rechtvaardigheid en onrecht bedrijft, precies zo gruwelijk gaat handelen als de goddeloze doet (תועבות hier, evenals in vs 13, in algemenen zin) — zou hij dan in leven blijven? Het vragende וחי als in vs 13. Geen van zijn rechtvaardige daden van vroeger (met het Qoré is het meerv. צדקתיו te lezen) zullen hem meer worden aangerekend: om de ontrouw waaraan hij zich heeft schuldig gemaakt en om de zonde die hij bedreven heeft zal hij het leven verbeuren.

25 ואמרתם is op dezelfde wijze te verklaren als in vs 19: wat hiermee als

het gevoelen van het volk tot uitdrukking wordt gebracht ligt besloten in de door hen gebruikte spreekwijze (vs 2), waarmee het de rechtvaardigheid van Gods doen ontkent. Het verb. תכן in Qal „prüfen", „estimate", Niph. „geprüft werden", „be estimated", betekent dan ook „in Ordnung, richtig sein", „be adjusted, be right" (KÖHLER). In plaats van אדני wil BEWER in BH³ met enkele handschriften lezen יהוה, maar daarvoor is geen genoegzame reden. Hun gedachte wordt evenwel beantwoord met een tweetal rhetorische vragen: zou Gods handelwijze niet recht zijn? en: is het niet veeleer zo, dat de handelwijze van Israël niet recht is?

26 Wanneer een rechtvaardige zich afkeert van zijn gerechtigheid en onrecht doet, dan moet hij sterven. In plaats van ומת wil BEWER in BH³ lezen ימות, maar daarvoor is geen reden; het participium is hier evenals in vs 18 *futurum instans*, de ו is ו *apodoseos: dan zal hij sterven.* Een moeilijkheid ligt in עליהם: waarop kan het suff. 3 pers. mannel. meerv. betrekking hebben? In de LXX en de Pesj. is het niet weergegeven; BH, KRAETZSCHMAR, HERRMANN, TROELSTRA, COOKE, BERTHOLET (HBAT), SCHUMPP en STEINMANN willen het weglaten, maar indien we hier met een fout der afschrijvers te doen zouden hebben is niet te verklaren hoe die fout kan ontstaan zijn. TOY, gevolgd door BERTHOLET (KHC) en HEINISCH wil het in עליו veranderen en dan verplaatsen naar de tweede helft van het vers na אשר עשה, maar ook daarvoor is geen reden. Met FISCH is het meervoudig suffix te verklaren als betrekking hebbende op de twee genoemde dingen: „he abandons the righteousness of the past and commits iniquity in the present." Dus: *dan zal hij daarom sterven.* In de tweede helft van het vers volgt een korte herhaling: om het onrecht dat hij doet zal hij sterven.

27 Het tegenovergestelde geval: maar als een goddeloze zich bekeert van de goddeloosheid die hij bedreven heeft en recht en gerechtigheid doet, dan zal hij zichzelf in het leven behouden: נפשו is hier gebruikt als gelijkwaardig met het pronomen personale (zie BECKER, *Het begrip nefeš in het Oude Testament,* blz. 67).

28 De niet geapocopeerde vorm ויראה impf. cons., vgl. GES-K § 75 *t.* Het woord ontbreekt in den cod. Vaticanus der LXX, en CORNILL, ROTHSTEIN in BH², alsmede BERTHOLET, KRAETZSCHMAR, HEINISCH, HERRMANN, COOKE, SCHUMPP, ZIEGLER en STEINMANN menen het te moeten weglaten; TOY wil het veranderen in een vorm van het verb. ירא „vrezen": ויירא; maar er is geen voldoende grond om van den MT af te wijken: *hij is tot inzicht gekomen,* en heeft zich van de door hem begane overtredingen bekeerd. *Hij zal zeker in leven blijven:* de inf. abs. חיו evenals in 3 : 21 (vgl. KÖNIG *Lehrgeb* I, 602), zie ook aldaar. Er is geen reden om met BEWER in BH³ te lezen חיה ook al hebben 18 handschriften bij KENNICOTT deze schrijfwijze. Hij zal niet (ontijdig) sterven.

29 Vgl. vs 25. ואמרו בית ישראל grijpt terug op ואמרתם aldaar. Ook hier wil BEWER in BH³ in plaats van אדני lezen יהוה, maar daarvoor is evenmin grond als in vs 25. Het is niet waarschijnlijk dat men hier in de eerste rhetorische vraag evenals in vs 25 het enkelvoud zal moeten lezen (zoals BEWER in BH³ en bv. ook BERTHOLET (HBAT) naar de LXX en de Itala willen): הַדְּרָכַי לֹא יִתָּכֵן; het meervoud is blijkbaar in afwijking van vs 25 opzettelijk gekozen

(KRAETZSCHMAR). Maar dan zal men het laatste woord van het vers zeker ook in het meervoud moeten lezen: יתכנו (in overeenstemming met het subj. דרכיכם), zoals ook vele handschriften hebben (met TOY en BEWER in BH³).

vs **21—29** Het gaat nu over ietwat andere gevallen: dat een goddeloze zich bekeert en rechtvaardig gaat leven, of een rechtvaardige tot goddeloosheid vervalt. In geen van beide gevallen zal hun het verleden worden aangerekend: de vroegere vergrijpen zullen den bekeerden goddeloze niet verhinderen te blijven leven — want zou de HEERE nu werkelijk een welgevallen hebben in den dood van den goddeloze? integendeel, Hij wil dat de goddeloze zich bekeert en het leven behoudt. Maar ook de vroegere rechtvaardige daden zullen den mens niet redden die tot ontrouw en zonde vervallen is. Toch waagt het volk de rechtvaardigheid Gods te betwijfelen; maar God handelt recht en Israël handelt niet recht. De twee gevallen worden daarna nog eens herhaald, en insgelijks wordt nog eens de verkeerde beoordeling van de zijde van het volk afgewezen. Voor KRAETZSCHMAR is deze herhaling een reden om aan twee doubletten te denken, en ook HERRMANN ziet in vs 26—29, omdat daarin niets wezenlijk nieuws gezegd wordt, eenvoudig een korteren paralleltekst van vs 21—25. Toch is een dergelijke herhaling nog geen bewijs dat we met evenwijdig lopende teksten te doen hebben. Herhaling is aan de profetie niet zo vreemd; met TROELSTRA kan men hier zeggen, dat „om alle misverstand af te snijden alles nog eens met andere woorden wordt herhaald".

vs 30—32 Vermaning tot bekering

30 לכן omdat alles zo staat als in het voorafgaande is in het licht gesteld. Ieder van het huis Israëls zal God richten naar zijn eigen wegen. In de formule נאם אדני יהוה ontbreekt weer in den codex Vaticanus der LXX en in de Itala אדני, wat echter niet tot een schrapping daarvan mag leiden, zoals BH wil. שׁובו והשׁיבו evenals in 14 : 6; men kan den Hiph. hier evenals daar verklaren door er bij te denken פניכם, wat in 14 : 6 de tweede maal er ook bij staat (KEIL, HERRMANN); maar men kan dien ook met COOKE weergeven als „shew a turning". Het is niet gemotiveerd tweemaal imperat. Qal te lezen, zoals BEWER in BH³ en BERTHOLET (HBAT) doen. De Vulg. en enkele exegeten (VON ORELLI, REDPATH, NOORDTZIJ) houden עון voor subj. van יהיה; maar dit kan niet juist zijn; volgens de plaats die het inneemt moet het nomen rectum zijn bij מכשׁול. BERTHOLET (HBAT) schrapt de ל en neemt dan מכשׁול עון als subj. van יהיה, maar voor deze tekstverandering is geen reden. מכשׁול עון vinden we ook in 7 : 19; daar betekent het: een struikelblok waardoor zij tot ongerechtigheid vervallen. De bedoeling daarvan is hier niet anders; met TROELSTRA is te denken aan een steeds dieper wegzinken in de zonde; wanneer een mens zich niet wil bekeren, dan verhardt hij hoe langer hoe meer in het kwaad. Dat deze verharding ten slotte leiden moet tot het Goddelijk gericht (KEIL, BERTHOLET (KHC) en SCHUMPP) is juist, maar dat is niet wat in מכשׁול ligt (tegen KRAETZSCHMAR). De vraag blijft nu: wat is het subj. van יהיה? Grammatisch zal het als een neutrum zijn op te vatten: *dat,* te ontlenen aan wat voorafgaat: het blijven vasthouden aan de overtredingen (KEIL). Verschillende commentatoren willen de overtredingen zelf tot subj. maken en

daartoe het verb. in het meerv. lezen (zo CORNILL, BH, en voorts HEINISCH, TROELSTRA, COOKE, SCHUMPP), maar daarvoor is geen voldoende grond, ook niet het ἔσονται der LXX; dat is eenvoudig een zekere vrijheid van vertaling, berustende op dezelfde opvatting die hierboven is gegeven.

31 In andere bewoordingen wordt de oproep tot bekering herhaald: de begane overtredingen drukken als een last op de schouders; dien last moet men afwerpen. SCHUMPP vertaalt dan ook: „Werfet von euch alle Verschuldungen, die ihr auf euch geladen habt." KEIL wil dit „afwerpen" vooral verklaren uit de omstandigheid dat de overtredingen hoofdzakelijk bestonden uit afgoden en afgodsbeelden, maar dit is in strijd met den context waarin behalve afgoderij nog allerlei andere vergrijpen genoemd zijn. In twee handschriften bij KENNICOTT staat in plaats van בם בי, en ook de LXX heeft εἰς ἐμέ; daarom willen dan ook CORNILL, TOY, BH, evenals HITZIG, BERTHOLET, KRAETZSCHMAR, HEINISCH, HERRMANN, TROELSTRA, ZIEGLER, AUVRAY en STEINMANN lezen בי, maar dit is niet verantwoord, en verwijzing naar Jer. 33 : 8 geeft aan deze tekstverandering geen steun; men vertale met NOORDTZIJ: *waarmede gij overtreden hebt.* De eis om hart en geest te vernieuwen wijst er op dat een uiterlijke verbetering van levenspraktijk niet voldoende is; er moet een innerlijke verandering tot stand komen. In 11 : 19 staat dat een dergelijke innerlijke vernieuwing het werk Gods is (zie ook 36 : 26), maar tussen beide is geen tegenstrijdigheid: het doen Gods en het doen des mensen moeten samengaan, vgl. in het N. T. Phil. 2 : 12, 13. Want God wil de behoudenis van Israël: waarom zou het (als gevolg van volharding in de zonde) het leven verbeuren?

32 Immers God heeft geen welgevallen in den dood van wie (om zijn zonden) den dood verdient, vgl. vs 23; המת is hier in denzelfden zin gebruikt als in vs 18 en vs 26: die sterven m o e t (*fut. instans*). Zonder afdoende reden wil KRAETZSCHMAR in plaats van המת lezen הרשׁע. In het gebruikelijke נאם אדני יהוה wordt weer אדני in den cod. Vaticanus der LXX en in de Itala niet gevonden, maar het is niet met BH uit den tekst te verwijderen. והשׁיבו als in vs 30; er is geen reden שׁובו te lezen, zoals BEWER in BH³, HERRMANN en BERTHOLET (HBAT) willen. In de LXX ontbreken de beide slotwoorden; ROTHSTEIN in BH², HANS SCHMIDT, HEINISCH en COOKE willen ze weglaten, maar ook dit is niet voldoende gemotiveerd.

vs **30—32** De profetie van dit hoofdstuk sluit met een ernstige vermaning tot bekering. De HEERE zal elk mens richten naar zijn eigen wegen; laten de hoorders zich daarom bekeren van al hun overtredingen, opdat het volharden daarin niet tot een struikelblok worde waardoor ze nog dieper in de ongerechtigheid wegzinken. Laten ze den gansen last der overtredingen die zij op zich geladen hebben van zich afwerpen, en hun innerlijk leven grondig vernieuwen. Waarom zouden ze aan den dood vervallen? De HEERE heeft immers geen welgevallen in den dood van wie om zijn zonden sterven moet; laten ze zich dus bekeren om het leven te behouden.

Hfdst. 19. Een klaaglied over de vorsten van Israël

HOOFDSTUK 19

1 De profeet, aangesproken met het nadrukkelijke ואתה (evenals bv. in 3 : 19), ontvangt het bevel een „klaaglied" aan te heffen. Het zingen van een קינה was bij Israël evenals bij tal van andere volken gewoonte in een sterfhuis (zie Gen. 50 : 10; 2 Sam. 1 : 12; 1 Kon. 14 : 13, 18). Voorbeelden van dergelijke klaagliederen zijn 2 Sam. 1 : 19—27 en 2 Sam. 3 : 33, 34. Vgl. mijn *Oud-Testamentische Kanoniek*, blz. 337. De vorm van het klaaglied wordt hier gebruikt om den ondergang van het Davidische vorstenhuis en tevens van het rijk Juda te schetsen. De LXX en de Itala lezen het enkelv. נשיא, en velen geven daaraan de voorkeur (CORNILL, TOY, BH, EWALD, HITZIG, VON ORELLI, BERTHOLET, KRAETZSCHMAR, HANS SCHMIDT, HEINISCH, HERRMANN, NOORDTZIJ, VAN DEN BORN); zij denken dan bij dezen vorst aan Zedekia. Maar terecht houden anderen als KEIL, TROELSTRA, COOKE, SCHUMPP, ZIEGLER, AUVRAY en STEINMANN zich aan het meervoud van den MT: uit den inhoud van het klaaglied blijkt duidelijk dat het over meer dan één vorst gaat, en zeker niet uitsluitend over Zedekia; diens figuur komt daarin zo weinig naar voren dat NOTH, RHPhR 1953, blz. 98 meent te mogen zeggen dat hij hier eenvoudig geïgnoreerd wordt. Dat sprake is van de נשיאי ישראל, hoewel het kennelijk over koningen van Juda gaat, is hieruit te verklaren dat na den ondergang der Tien Stammen het volk Israël alleen nog in Juda voortbestaat. Zo spreekt ook Ezechiël telkens over בית ישראל; vgl. ook het spraakgebruik van Jeremia (5 : 15; 9 : 25 [SV vs 26]; 10 : 1 enz.). Er is geen reden in plaats van de praep. אל te lezen על, men zie bij 3 : 15.

2 De inhoud van het klaaglied wordt nu ingeleid met ואמרת:

Wat een leeuwin was uw moeder
onder de leeuwen!
Zij legde zich neer tussen jonge leeuwen,
bracht haar welpen groot.
3 *Zij kweekte een van haar welpen op:*
een jonge leeuw werd hij,
hij leerde prooi verscheuren,
mensen verslond hij!
4 *De volken hoorden van hem —*
in hun valkuil werd hij gevangen,
zij brachten hem met haken
naar het land Egypte.
5 *Toen zij zag dat uitbleef,*
verloren ging haar hoop,
nam zij nog een van haar welpen,
maakte hem een jongen leeuw.
6 *Hij liep rond tussen de leeuwen,*
een jonge leeuw was hij,

hij leerde prooi verscheuren,
mensen verslond hij.
7 *Hij hield gemeenschap met hun weduwen,*
verwoestte hun steden:
het gehele land geraakte in ontzetting
om zijn luid gebrul!
8 *Ook tegen hem keerden zich de volken*
van rondom uit de landstreken,
zij spreidden hun net over hem uit,
in hun valkuil werd hij gevangen.
9 *Zij sloten hem op in een kooi, door middel van haken,*
zij brachten hem naar den koning van Babel,
zij brachten hem in een sterke burcht,
opdat zijn gebrul niet meer zou worden gehoord
op de bergen van Israël.

Het klaaglied, in het bekende qina-metrum (zie mijn *Oud-Testamentische Kanoniek,* blz. 291), bestaat uit twee delen, die beide een allegorische voorstelling geven. In het eerste deel is het de voorstelling van een leeuwin met haar welpen. Wat is onder die leeuwin te verstaan? Sommigen zien daarin de koningin-moeder Hamutal (2 Kon. 23 : 31), zo VON ORELLI, KRAETZSCHMAR, HANS SCHMIDT, HERRMANN, TROELSTRA, NOORDTZIJ; anderen het volk Israël of Juda (HITZIG, KEIL, BERTHOLET, HEINISCH, COOKE, SCHUMPP, ZIEGLER, AUVRAY en ook NOTH, RHPhR 1953, blz. 95). Voor beide opvattingen zijn argumenten aan te voeren, vandaar dat REDPATH wel in de eerste plaats aan Juda denkt, maar meent dat ook op Hamutal gezinspeeld wordt. Doorslaggevend moet echter wel geacht worden, dat hier sprake is van een leeuwin „onder de leeuwen"; dat kan onmogelijk anders worden verstaan dan van de positie die Israël of Juda innam te midden van de overige volken; als Hamutal bedoeld ware zou deze trek in de allegorie volkomen onverklaarbaar wezen. Verder ziet men terecht in het gebruikte beeld een herinnering aan Gen. 49 : 9. Maar dan is de zin niet met FISCH te beperken tot de Davidische dynastie. Het sterkste argument ten gunste van Hamutal, het enkelvoudig suffix in אמך, is daartegenover niet beslissend. Voor hen die in vs 1 het enkv. נשיא lezen en die daarbij aan Zedekia denken, slaat het suff. op dezen, maar, zoals we gezien hebben, is dit zeker onjuist, en het enkelvoudig suffix zal dus zeker op andere wijze verklaard moeten worden. Bij de opvatting dat de „moeder" het volk is, een opvatting die met het spraakgebruik der profetie volkomen in overeenstemming is (zie 16 : 44, 45; Jes. 50 : 1; Hos. 2 : 4, 7 [SV vs 1, 4]; 4 : 5; vgl. ook Jer. 50 : 12 waar „moeder" ook van het volk der Chaldeeën wordt gebruikt), behoeft het enkelvoud geen bezwaar op te leveren: in 16 : 44 en 45 (in het begin בת־אמך) en in Hos. 4 : 5 wordt eveneens het enkelv. gebezigd (in de overige aangehaalde teksten staat het meervoud). Men kan dit enkelvoud zeer goed verklaren als doelend op ieder individueel lid van het volk, zoals ook in de wetgeving naast den tweeden persoon meervoud ook herhaaldelijk de tweede persoon enkelvoud gebezigd wordt (vooral in Deuteronomium en in den Dekaloog): daarmee komt het gezegde zeer persoonlijk op ieder af; ieder moet onder den indruk komen van de droeve

situatie waartoe het volksgeheel vervallen is. „Wat een leeuwin was uw moeder onder de leeuwen!" d. i. welk een positie had Israël te midden van de overige volken! Daarbij is te denken aan den glorietijd met name onder David en Salomo. „Zij legde zich neer tussen jonge leeuwen": FISCH geeft hiervan een uitnemende interpretatie „Judah dwelt securely and fearlessly among the nations as long as he remained faithful to the will of God", vgl. ook Gen. 49 : 9. רבתה Pi. van רבה hier „grossziehn", „bring up" van jonge leeuwen, in Klaagl. 2 : 22 van kinderen (KÖHLER), גור „(noch saugende) Junge", „(still sucking) cub" (KÖHLER); in het verband is hier wel speciaal te denken aan de verschillende vorsten die over Israël (Juda) geregeerd hebben.

3 Nu wordt over één van deze welpen in het bizonder gesproken; het beeld wordt hier zuiver vastgehouden: de nog zuigende welp wordt een כפיר d. i. een jonge leeuw die al zelf op prooi begint uit te gaan en kenbaar is aan zijn groeiende manen (vgl. KÖHLER). In het kader van het beeld past אדם אכל; een bizondere karakteristiek van den bedoelden koning moet men daarin dan ook niet zoeken. Ten onrechte zien VON ORELLI, NOORDTZIJ en SCHUMPP er een verwijzing in naar wat in 2 Kon. 23 : 31 vermeld staat, of wil FISCH het toepassen op een oorlogvoeren tegen Egypte.

4 Een zekere moeilijkheid ligt in וישמעו אליו גוים; men vraagt zich af wat hiermee precies bedoeld wordt. Sedert HITZIG leest men veelal וישמיעו, Hiph. (zo CORNILL, TOY, BH en de meeste commentatoren, zelfs VON ORELLI); als men dit doet kan men het best denken aan luide kreten, waarmee men een wild dier poogt op te jagen, in dat geval is גוים subject. Sommigen nemen echter גוים als object, en vatten וישמיעו op als een impersonale, zo bv. HEINISCH: „da bot man Völker wider ihn auf" (vgl. ook SCHUMPP en ZIEGLER). De LXX echter steunt den MT, zij heeft καὶ ἤκουσαν κατ' αὐτοῦ ἔθνη, en het is daarom niet geraden tot tekstwijziging over te gaan. FISCH die zich aan den MT houdt vertaalt: „the nations assembled against him", maar zo laat zich de Qal van שמע niet weergeven. Het beste zal wel zijn, dat men denkt aan een zekeren roep die van den hier bedoelden koning uitging. Dat hier גוים worden vermeld is een doorbreken van de allegorie, zoals in de O. T. allegorieën steeds geschiedt (men zie hfdst. 16 en 17 : 4); in het concrete geval zal wel te denken zijn aan het feit dat in Egypte het bericht werd overgebracht dat na het sneuvelen van Josia, diens zoon Joahaz den troon beklommen had (zie 2 Kon. 23 : 30). „In hun valkuil werd hij gevangen" blijft weer geheel binnen het kader van de beeldspraak. Hetzelfde geldt ook van de חחים; men placht wilde dieren een haak door neus of kaak te slaan, zie s.v. *Hook* in *The Westminster Dictionary of the Bible*. Het brengen naar Egypte is natuurlijk weer realiteit; dit ziet op wat vermeld wordt in 2 Kon. 23 : 33. Hiermee is duidelijk, dat het eerste leeuwenjong geen ander kan zijn dan koning Joahaz: elke twijfel wordt hierdoor uitgesloten.

5 Toen de leeuwenmoeder zich aldus in de verwachtingen die zij op het in de vorige verzen bedoelde jong gebouwd had teleurgesteld zag, probeerde zij het met een ander van haar welpen. נוחלה stelt de exegese voor een niet geringe moeilijkheid. Men kan hierin alleen zien 3 pers. vr. enkv. perf. Niph. van יחל, dat in Qal „wachten" betekent, zie BDB en KÖHLER die echter blijkbaar sterk neigen tot het aannemen van een tekstcorruptie. Er worden dan

ook onderscheidene emendaties voorgesteld, waarvan hier enkele genoemd mogen worden. CORNILL en BH opperen de mogelijkheid dat te lezen is נואלה, Niph. van יאל met de betekenis „zich een dwaas betonen, dwaas handelen". In dat geval moet de „leeuwin" zelf subject zijn, maar dit is weinig waarschijnlijk: het feit dat de twee verba zonder copula naast elkaar staan geeft alle reden om beide met één en hetzelfde subj. verbonden te achten, nl. תקותה. BERTHOLET leest liever נהלא Niph. van הלא, alleen in Mich. 4 : 7 te vinden, en daar door de LXX weergegeven met het verbum ἀποθέω, dat zij ook hier gebruikt (ἀπῶσται). Overigens dient opgemerkt te worden dat de lezing in Mich. 4 : 7 ook dubieus geacht wordt. KRAETZSCHMAR stelt voor נפלה; het werkwoord נפל zou dan ongeveer den zin hebben dien het in plaatsen als Num. 6 : 12; Joz. 23 : 14; 1 Kon. 8 : 56 heeft. HERRMANN en COOKE achten terecht geen der voorgeslagen emendaties bevredigend. Ook de oude vertalingen wisten met het woord geen raad: naar de LXX is reeds boven verwezen, de Pesj. heeft aan „ziek zijn" gedacht, de Vulg. vertaalt: „infirmata est", de Targoem: „was afgesneden". Bij dezen stand van zaken is het wellicht 't beste aan den Niph. van יחל te blijven denken, en dien dan te verstaan in den zin van „zich laten wachten"; de bedoeling kan derhalve aldus worden uitgedrukt dat „haar hoop (d. i. de vervulling van haar hoop) uitbleef". Het daarop volgende אבדה brengt dan een climax: de hoop ging geheel verloren.

In den tweeden versregel wil men vrij algemeen אחד vervangen door אַחֵר (CORNILL, TOY, BH en de meeste exegeten). We hebben hier te doen met een soortgelijk geval als in 17 : 7, zie aldaar. En evenals daar houden we ons dus aan den MT, en nemen אחד in den zin van „nog een". Ook dezen tweeden welp (over גור zie men bij vs 2) kweekte zij op tot een כפיר (zie daarover bij vs 3).

6 Frank en fier liep hij rond tussen de leeuwen; hij was een echte jonge leeuw, die al zelf op prooi begon uit te gaan, en zelfs mensen verslond, zie bij vs 3.

7 In dit vers moet de allegorische beeldspraak voor een deel weer plaats maken voor een tekening van de bedoelde realiteit. Met de woorden וידע אלמנותיו kunnen de meeste verklaarders niet overweg. Zij zijn het er dan ook voor het overgrote deel wel over eens dat de tekst hier corrupt moet zijn, maar van de pogingen om den juisten tekst te reconstrueren kan men niet zeggen dat zij bevredigend geslaagd zijn. Het meeste succes heeft nog HITZIG gehad door in plaats van het ene woord אלמנותיו te lezen de praep. אל gevolgd door מענותיו „in sein Wildlager", waarmee men ook weer bij de beeldspraak terecht komt. Maar dan zit men nog met het verbum. HITZIG zelf wilde lezen ויעד „schaffte Beute", KRAETZSCHMAR prefereert ויקבץ „schleppte zusammen", CORNILL en COOKE וירבע of וירבץ (het eerste een Aramaeisme voor het tweede) „he couched in his dens". TOY sluit zich dicht bij de conjectuur van HITZIG aan, maar denkt dan niet aan leeuwenholen, doch veeleer aan mensenwoningen: hij slaat voor וירע למענותיהם „and he ravaged their dwellings". Een heel andere richting gaat men uit, wanneer men zich aansluit bij den Targoem, die אלמנות heeft verstaan als ארמנות, naar Jes. 13 : 22; men krijgt dan verschillende opvattingen: „ hij vernielde hun burchten" (NOORDTZIJ) of „drang ein in ihre Paläste (SCHUMPP); NOTH RHPhR 1953, blz. 94: „il fit trembler des palais" (hij leest den Hiph. van רעד „beven", in overigens niet voorkomende

causatieve betekenis). FISCH volgt ook den Targoem, maar met het וידע weet hij geen raad. VON ORELLI blijft bij de gewone betekenis van „weduwen", maar leest dan, met een beroep op 22 : 25 וירב „er machte viel ihrer Witwen". Intussen verdient overweging dat de Vulgata met haar vertaling „didicit viduas facere" kennelijk den MT steunt; en al blijven er moeilijkheden over (bv. het suffix 3 pers. mannel. enkelv.; men vraagt zich af op wie dat eigenlijk precies slaat), het is toch het veiligst zich aan den MT te houden. Zonder beeldspraak wordt van den koning die als de tweede leeuwenwelp wordt voorgesteld, een karakteristiek gegeven, die hem tekent als iemand die zich niet ontziet van den verlaten en weerlozen staat van weduwen misbruik te maken en zich sexueel aan deze te vergrijpen. De bezwaren die men ontleent aan het beeld van den leeuw die dergelijke dingen niet doet, gelden ook tegen de opvattingen die aan „paleizen" of „burchten" denken, en eveneens tegen de tweede helft van den eersten versregel: ועריהם החריב, waartegen geen gegronde tekstkritische bedenkingen zijn in te brengen, wijl ze den steun heeft van alle oude vertalingen, ook van de LXX (καὶ τὰς πόλεις αὐτῶν ἐξηρήμωσε), die in de eerste helft geheel van den MT afwijkt (καὶ ἐνέμετο τῷ θράσει αὐτοῦ). Het is nu eenmaal een feit dat in de O.T. allegorieën telkens de realiteit door de beeldspraak heenbreekt, zie bij vs 4. Wat ועריהם החריב betreft, de Hiph. van חרב moet hier de betekenis hebben van „verwoesten", evenals bv. in Richt. 16 : 24; 2 Kon. 19 : 17; Jes. 37 : 18. Opvallend is, dat nu het suffix 3 pers. mannel. meerv. wordt gebruikt. NOTH t. a. p. ziet hierin een bewijs dat de tekst niet helemaal in orde is; hij houdt de suffixen voor dittografieën en wil ze weglaten. Dit lijkt echter wel wat simplistisch. Maar een goede oplossing is moeilijk te vinden. HENGSTENBERG wil het enkelvoudige suffix laten slaan op den koning: de weduwen worden z ij n weduwen genoemd in zoverre ze aan zijn zorg waren toevertrouwd; als vorst was hij gehouden ze te beschermen; een nogal gekunstelde interpretatie. VON ORELLI laat het enkelvoudig suffix betrekking hebben op אדם uit vs 6, maar ook dit is weinig aannemelijk, ten eerste omdat אדם nog geheel tot de beeldspraak behoort, en ten tweede omdat het vreemd zou zijn dat al de door den leeuw verslonden mensen als gehuwd zouden worden gedacht; het meervoudige suffix verklaart hij terecht κατὰ σύνεσιν: het moet slaan op degenen over wie de koning regeerde. Trouwens ook het eerste zal wel op het volk betrekking hebben. Het blijft natuurlijk vreemd dat het enkelvoudig en meervoudig suffix naast elkaar gebezigd zijn, maar zakelijk zullen beide wel op hetzelfde doelen.

Met den tweeden regel van het vers keren we tot de allegorische beeldspraak terug: ותשם moet hier den zin hebben van „in ontzetting geraken", zoals ook in plaatsen als Lev. 26 : 32; 1 Kon. 9 : 8; Ezra 9 : 3, 4; Jer. 4 : 9; Dan. 8 : 27 het geval is. הארץ is „het land", niet, zoals VON ORELLI heeft „die Erde". ומלאה eigenl. al datgene wat zich op het land bevindt, zie ook Jer. 8 : 16; 47 : 2; daar hier ארץ niet het land zelf kan zijn, maar natuurlijk te denken is aan de mensen die het land bewonen, is het best te vertalen: „het gehele land." Allen zijn met ontzetting vervuld om het luide gebrul van den leeuw.

8 Met de גוים wordt, evenals in vs 4, weer de taal der allegorie verlaten. Het verb. נתן met de praep. על zonder object is ietwat vreemd. Men wil daarom òf het werkwoord wijzigen òf (zoals de meesten doen) naar een voorslag

van OORT ThT 1889, blz. 508, in plaats van ממדינות lezen מצודות „strikken" (zo KRAETZSCHMAR, HERRMANN, TROELSTRA, COOKE, BERTHOLET (HBAT), SCHUMPP, ZIEGLER). Maar het is niet geraden aanstonds den weg der verandering van den tekst in te slaan. Daarom hebben HITZIG en VON ORELLI de oplossing gezocht door רֶשֶׁת uit de tweede helft van het vers als object te nemen, dat er echter te ver van af staat. Beter is dan in elk geval met TOY en FISCH er bij te denken קול. Maar is het niet mogelijk in dit geval ויתנו intransitief te verstaan? Dat hebben reeds de Targoem, Pesj. en Vulg. gedaan, en in navolging daarvan vertaalt ook AUVRAY: „contre lui s'avancèrent les nations". Vermeld verdient nog te worden dat NOTH t. a. p. het verbum als een impersonale opvat en גוים voor het object houdt: „on envoya des peuples contre lui". Grammatisch is dit vernuftig gevonden, maar zakelijk kan het bezwaarlijk de oplossing wezen: naar analogie van vs 4 zal גוים wel subject moeten zijn; het is niet mogelijk een redelijke interpretatie te vinden van het impersonale subject: wie zou de „men" moeten zijn die de volken op den jongen leeuw afstuurt? Volgens HERRMANN zou Ezechiël het woord מדינות eigenlijk niet hebben kunnen gebruiken, omdat, zoals hij zegt „es noch nie in dieser Zeit belegt ist". Dat is echter niet helemaal juist; wel is het waar dat het pas in de na-exilische boeken veelvuldig voorkomt, maar we vinden het toch ook in de perikoop 1 Kon. 20 : 14—19, en in Klaagl. 1 : 1 (dat in ieder geval niet zo heel veel later dan Ezechiël is te dateren). Waaraan we bij deze מדינות precies hebben te denken is moeilijk te zeggen, maar we zullen wel niet al te ver van de waarheid verwijderd zijn als we rekening houden met de verschillende landstreken die tot het neo-Babylonische rijk behoorden.

In de tweede helft van het vers wordt de allegorische beeldspraak weer voortgezet: bij het vangen van dieren maakte men gebruik van netten op verschillende manieren (zie sv. *Net* in *The Westminster Dictionary of the Bible*, en het art. *Net* van VAN DEURSEN in de *Bijbelse Encyclopaedie*); hier gaat het over een werpnet, dat over het dier werd heengeworpen. Hetzelfde beeld wordt ook gebruikt in 12 : 13. Naast het net wordt eveneens gewag gemaakt van den „valkuil", evenals in vs 4.

9 סוגר is een ἅπαξ: „kooi"; het kan gevormd zijn van het verb. סגר „sluiten", op dezelfde wijze als andere substantiva (zie KÖNIG *Lehrgeb* II, 88 vv.); COOKE is van oordeel dat zowel het woord als de zaak van vreemde herkomst zijn (Akk. *sjigaroe*), vgl. ook KÖHLER. Het maakt hier deel uit van de beeldspraak, maar van de Assyriërs weten wij dat ze ook wel eens mensen in een kooi zetten; zo verhaalt Assurbanipal in zijn Annalen, dat hij een Arabischen sjeik met enige honden in een kooi sloot en zo bij de Oostelijke stadspoort van Ninevé als een soort waakhond op wacht zette (zie JEREMIAS ATAO, blz. 708, JIRKU, AKAT, blz. 212). Over de חחים zie men bij vs 4. Met wat volgt: „zij brachten hem naar den koning van Babel" wordt de beeldspraak weer losgelaten. Sommigen zien hierin een glosse (BERTHOLET, HANS SCHMIDT, NOORDTZIJ, ZIEGLER, en ook NOTH RHPhR 1953, blz. 94), omdat de versregel voor het qina-metrum te lang is. Anderen willen om dezelfde reden יביאהו במצדות elimineren (CORNILL, TOY, HEINISCH, HERRMANN, TROELSTRA, COOKE, SCHUMPP). De LXX heeft beide elementen, en er bestaat niet voldoende zekerheid omtrent de absolute regelmaat van het qina-metrum

om alleen op grond van het metrum een van beide uit den tekst te verwijderen. KRAETZSCHMAR tracht een oplossing te vinden door alleen het eerste ויבאהו weg te laten en אל־מלך בבל naar het einde van den versregel te verplaatsen. Het is echter veiliger niet in den overgeleverden tekst in te grijpen. Wat במצדות betreft bestaat er enige onzekerheid. Moeten we hier lezen בַּמְּצָדוֹת zoals BH[2] heeft (meerv. van מָצָד „schwer zugänglicher Ort", „place difficult to approach", KÖHLER), of met BH[3] בַּמְּצֹדוֹת (waarbij men zou kunnen denken aan het meerv. van מצוד „vangnet")? De LXX heeft εἰς φυλακήν, en met BEWER in BH[3] wil een enkele dan liever lezen במצרות (zo BERTHOLET en ZIEGLER). Het wil mij voorkomen dat we het best met de Nieuwe Vertaling van het Ned. Bijbelgenootschap ons kunnen houden aan de idee van een ontoegankelijke vesting (het meervoud is dan een *pluralis intensivus*), „een sterke burcht". Dit kan te meer, omdat het Hebr. ook kent den vorm מצודה, def. מצדה, met dezelfde betekenis als מָצָד; misschien dat op deze wijze de scriptio מְצָדוֹת ontstaan is.

In den tweeden regel vloeien eveneens weer beeld en realiteit dooreen: de leeuw is naar een ander land weggevoerd om daar voorgoed te blijven, zodat zijn gebrul nooit meer op de bergen van Israël klinken zal, d. w. z. de vorst is in ballingschap gegaan tot aan zijn dood, hij zal naar het land Israël niet weer terugkeren.

Wie deze tweede leeuwenwelp is, laat zich niet zo gemakkelijk en met zoveel zekerheid vaststellen als de eerste. Joodse commentatoren zijn gewoon te denken aan Jojakim, zo dan ook FISCH; deze opvatting is nog weer met klem verdedigd door NOTH RHPhR 1953, blz. 95. Maar ze kan niet juist zijn, omdat hier sprake is van een vorst die naar Babel is gebracht en zijn vaderland nooit weer heeft teruggezien. Dat geldt van Jojakim niet: zie 2 Kon. 24 : 6; vgl. ook Jer. 22 : 18, 19; 36 : 30. Wel lezen we in 2 Kron. 36 : 6 dat Nebukadnezar het voornemen had hem naar Babel te brengen, maar dat voornemen is niet ten uitvoer gelegd. Het argument van NOTH dat de beschrijving van vs 7 zo goed past op Jojakim, die volgens Jer. 22 : 13—17 „un souverain brutal" was, kan hiertegen niet opwegen; wij zijn overigens van de bizonderheden der kortstondige regering van Jojachin te weinig op de hoogte om te mogen zeggen dat die beschrijving niet op hem zou passen. De meeste commentatoren nemen dan ook aan dat het Jojachin is die hier bedoeld wordt; slechts enkelen (als HITZIG, VON ORELLI, REDPATH, KRAETZSCHMAR, HERRMANN, TROELSTRA, NOORDTZIJ) zijn van gevoelen dat op Zedekia gedoeld wordt. Inderdaad geldt van dezen wel dat hij naar Babel is gevoerd en nooit weer in het land der vaderen is teruggekeerd, maar wij zouden dan moeten aannemen, zoals men wel doet (bv. KRAETZSCHMAR) dat het klaaglied eerst na 586 is gedicht, wat in verband met den gehelen opzet van het boek Ezechiël uitermate onwaarschijnlijk geacht moet worden, òf wij zouden (zoals VON ORELLI en TROELSTRA) aan de allegorie een profetisch karakter moeten toekennen, en dit is ten aanzien van vs 3, 4 zeker niet het geval; daar wordt kennelijk gehandeld van iets wat al een historisch feit geworden was; en het is ook al bizonder onwaarschijnlijk dat de verzen 8, 9 daarnaast wel profetisch bedoeld zouden zijn. Er is dus geen andere mogelijkheid dan dat wij den tweeden welp voor Jojachin houden. En daarvoor pleit nog een ander argument. Het

klaaglied spreekt uitdrukkelijk van twee welpen, die beide door de leeuwenmoeder (het volk) werden opgekweekt tot כפירים; dat sluit Zedekia uit, die niet door het eigen volk maar door een uitheemse macht aan het bewind was gebracht. Dit is nog mede een reden waarom ook Jojakim niet bedoeld kan zijn, die eveneens zijn koningschap aan een uitheemse macht dankte. En dit is tevens een verklaring voor het feit, waarover men zich wel verwonderd heeft, dat Jojakim hier geheel met stilzwijgen wordt voorbijgegaan. In deze richting heeft ook SKINNER zich reeds uitgelaten, in een noot op blz. 100. Er is helemaal geen reden om met HANS SCHMIDT te denken aan een onbekenden zoon van de koningin Hamutal die niet aan de regering zou gekomen zijn.

10 *Uw moeder was als een wijnstok . . .*
aan het water geplant.
Vruchtbaar en rijkvertakt werd die
door het overvloedige water.
11 *Die kreeg sterke takken,*
geworden tot heersersstaven,
waarvan er één hoog opschoot
boven de andere twijgen uit,
deze viel in het oog door zijn hoogte
door zijn welig loof.
12 *Maar (die wijnstok) werd uitgerukt in gramschap,*
ter aarde neergeworpen.
De oostenwind deed zijn vruchten verdrogen
zij vielen af,
zij droogden uit. Zijn sterke tak —
vuur verteerde dien.
13 *En nu is hij geplant in de woestijn,*
in een land van droogte en verdorsting.
14 *Vuur is ontstaan uit de takken,*
zijn ranken en zijn vrucht heeft het verteerd.
Geen sterken tak heeft hij meer over,
geen staf tot heersen!

10 We krijgen nu de tweede allegorische voorstelling die een geheel ander karakter draagt dan de eerste: de moeder (het volk) wordt nu getekend als een wijnstok (dit beeld ook in hfdst. 15, en op onderscheidene andere plaatsen in het O.T., zie bij 15 : 6). In den Hebr. tekst staat daar nog bij בדמך „in uw bloed", waaraan met geen mogelijkheid een verstaanbare zin is te hechten. Er is daarom alle reden aan een tekstcorruptie te denken. Maar wat zouden we dan wel moeten lezen? De oude vertalingen helpen hier niet. De LXX heeft ὡς ἄνθος ἐν ῥόᾳ (ῥοά is „granaatappel", Hebr. רמון), de Targoem brengt בדמך in verband met het verb. דמה „gelijken op", en wordt daarin gevolgd door Joodse commentatoren, ook door FISCH „in thy likeness". KEIL denkt aan het woord דְּמִי „rust, stilte" en vertaalt „in deiner Ruhe"; maar ook hiermee komen wij niet tot een bevredigenden zin. Natuurlijk heeft men eveneens de toevlucht genomen tot tekstwijziging, en daarbij is vooral de aandacht gevallen op het woord כרם dat ook in twee Hebr. handschriften gevonden wordt (deze lezen כרמך), en zo krijgt men bij VON ORELLI (naar CALMET) de ver-

binding כגפן כרמך „wie eine Weinrebe deines Weinberges", of bij TOY, KRAETZSCHMAR, BERTHOLET en ook ZIEGLER כגפן בכרם „wie eine Weinrebe im Weinberg"; en bovendien zijn er nog onderscheidene andere suggesties gedaan, maar, zoals HERRMANN terecht zegt „keiner befriedigend", en daarom volgde ik hierboven zijn voorbeeld en liet het woord onvertaald.

Van dien wijnstok wordt nu verder gezegd dat die was geplant aan het water; alsmede פריה (part. act. Qal van פרה „vruchtbaar zijn") en ענפה (adj. fem., een ἅπαξ, met de betekenis „reich verzweigt", „full of branches", KÖHLER), ten gevolge van (מן causale) het overvloedige water.

11 De tekening van den wijnstok wordt vervolgd: de plur. מטות van מטה „stok, staf" duidt hier aan de „takken", nader gequalificeerd door עז „sterke takken", waaraan nog wordt toegevoegd אל־שבטי משלים „geworden tot heersersstaven". Hiermee klinkt weer de realiteit door het beeld heen: gedoeld wordt op de vorsten die uit Israël zijn voortgekomen. Er is geen reden om met de LXX in het enkelvoud te lezen מטה en שבט (zo TOY en BEWER in BH[3] en verschillende commentatoren). Daarna volgt met gebruik van het mannelijk suffix 3 pers. enkv. ותגבה קומתו: hier is te denken aan één van de takken: van één dezer schoot de gestalte hoog op, boven tussen de andere twijgen uit (עבות, hier defective עבת „Ast", „branch", KÖHLER). Deze viel in het oog (dat is hier de bedoeling van den Niph. van ראה, in het impf. cons. geapocopeerd, zie GES-K § 75 *k*) door zijn hoogte en door zijn overvloedig loof (דלית zie ook bij 17 : 6). Dit ziet niet op een bizondere persoonlijke voortreffelijkheid, maar op de vorstelijke waardigheid, waardoor hij uitsteekt boven anderen die tot het volk behoren. Verscheidene commentatoren menen dat hier Zedekia moet zijn bedoeld, zo KRAETZSCHMAR, HANS SCHMIDT, HERRMANN, NOORDTZIJ, SCHUMPP, ZIEGLER, maar met KEIL, COOKE en ook NOTH RHPhR 1953 blz. 97 vv. is hier nogmaals aan Jojachin te denken: als onderdeel van het klaaglied kan wat in de volgende verzen gezegd wordt slechts te verstaan zijn van wat reeds gebeurd i s, en dan moet dat betrekking hebben op de situatie tijdens dezen koning.

12 De vrouwelijke werkwoordvormen bewijzen dat de schildering thans terugkeert tot den wijnstok zelf. ותתש Hoph. van נתש „uitrukken" (aldus BDB, KÖHLER; of zou men met COOKE hier kunnen denken aan een passivum van den Qal volgens GES-K § 53 *u*, JOÜON *Gr* § 58?); het woord בחמה spreekt opnieuw van de werkelijkheid; te denken is natuurlijk aan de gramschap Gods. De oostenwind, zie bij 17 : 10. התפרקו Hitpa. van פרק „losreissen", „tear away from" (KÖHLER), hier gebruikt van de totaal verdroogde vruchten die zich vanzelf van den wijnstok losmaken, die vanzelf afvallen. Het meervoud ויבשו moet nog betrekking hebben op de vruchten. Wel staat פריה in het enkelv., maar het is collectief bedoeld, vandaar dan ook reeds het meerv. התפרקו. De LXX heeft echter καὶ ἐξηράνθη ἡ ῥάβδος ἰσχύος αὐτῆς; zij heeft dus het verb. יבש betrokken op מטה עזה en als een enkelvoud gelezen (of opgevat). Er is geen voldoende reden haar te volgen en van den MT af te wijken, zoals TOY, BH en verscheidene verklaarders doen. מטה עזה is dan een *casus pendens*, weer opgenomen in het suff. 3 p. enkelv. in אכלתהו.

13 Met ועתה wordt de tegenwoordige situatie gesteld tegenover de vroegere: de wijnstok, die voorheen in de nabijheid van overvloedig water geplant was

(vs 10), is nu geplant in de dorre woestijn. De allegorische beeldspraak, in dit en het vorige vers nog volgehouden, doelt op de gebeurtenissen van het jaar 597; daardoor is de toestand voor het volk van Juda zo ingrijpend veranderd: van het eigen zelfstandig nationaal bestaan is maar een schaduw overgebleven, de bloei van het volksleven heeft een einde genomen; het is als een verdorde en van alle vrucht beroofde wingerd die nu bovendien nog in een woestijn is neergezet; wat is daarvan nog te verwachten? Hier blijkt overigens dat het „vuur" waarvan vs 12 gewag heeft gemaakt niet in den eigenlijken zin van het woord is te verstaan, want als een dorre, uitgedroogde wingerd nog met vuur in aanraking komt, valt er niets meer te verplanten. De bedoeling van dat „vuur" zal wel zijn: het oordeel, waardoor ook de koning persoonlijk (de sterke tak) getroffen werd, in zijn wegvoering naar Babel (2 Kon. 24 : 15). Er is geen reden met BERTHOLET (HBAT) de verzen 13 en 14 voor een additie uit later tijd te houden.

14 Het „vuur" waarvan hier sprake is wordt door de uitleggers algemeen geïnterpreteerd als de rebellie van Zedekia tegen Babel met haar heilloze gevolgen. In verband daarmee worden dan ook wel de verzen 12—14 als schildering van de toekomst gedacht (zie bv. KEIL en HANS SCHMIDT). Maar het is zeer de vraag of dit juist is, en in elk geval is het weinig aannemelijk dat het klaaglied dat voortdurend op gebeurtenissen in het verleden doelt, in de laatste verzen op eenmaal vooruit zou grijpen naar wat nog gebeuren moet. Er is ook wel op te letten dat hier alleen maar heel in het algemeen staat ממטה: er is geen sprake van de מטה עזה als in vs 12; er staat niet eens het bepalend lidwoord bij of een pronominaal suffix. Nu wil men daarin wel verandering aanbrengen door te lezen מהמטה (CORNILL, TOY) of ממטיה (BH), maar dat is niet gemotiveerd: men houde zich aan den MT zolang als deze een goede interpretatie toelaat; en dat is hier zeker het geval wanneer men den sing. מטה opvat als collectivum, als „nom d'espèce ou de catégorie" (JOÜON *Gr* § 135 *c*, GES-K § 123 *b*): „de takken"; de bedoeling is dan dat de ondergang van het volk in het volk zelf zijn oorsprong vindt. Het „vuur" is dan hetzelfde als in vs 12: het oordeel dat in de wegvoering naar Babel van Jojachin en de zijnen tot uitvoering is gekomen. Het verband tussen het „vuur" van vs 14 en vs 12 kan aanleiding gegeven hebben tot de omzetting die we bij HEINISCH en TROELSTRA vinden: zij plaatsen de eerste helft van vs 14 tussen vs 12 en vs 13, en laten de tweede helft eerst na vs 13 volgen. Echter zonder genoegzame reden. HITZIG en TOY beperken מטה tot de Davidische dynastie „the royal house", maar het is niet nodig deze beperking te aanvaarden; weliswaar had het vorstenhuis een belangrijk aandeel in het veroorzaken van de katastrophe, maar omdat hier niet sprake is van מטות עז zoals in vs 11, is het beter te denken aan het volk in het algemeen. Het verdient de aandacht dat AUVRAY nog verder gaat en zegt: „Il y est à peine question de la royauté, ou du moins de ses représentants successifs, ni de leur destin particulier"; hij ziet in de allegorie van den wijnstok „seulement l'image de la nation qui fut un temps prospère et qui va être détruite". Dat is zeker te sterk uitgedrukt, want de „sterke takken, geworden tot heersersstaven" (vs 11) doelen toch wel op „la royauté", en in den „sterken tak" die door vuur verteerd werd (vs 12) moet ongetwijfeld Jojachin worden gezien. Maar er ligt een belangrijke

kern van waarheid in het onderscheid dat AUVRAY ziet tussen de allegorie van de leeuwin met haar welpen en die van den wijnstok: in de eerste nemen de figuren van twee koningen een centrale plaats in, terwijl het in de tweede primair gaat over de natie, en de vorsten komen daarbij alleen meer zijdelings ter sprake. En het is dan ook mede om die reden dat ik in ממטה geen zinspeling op een bepaalden koning, met name niet op Zedekia kan zien, en dat ik daarbij zelfs niet uitsluitend of in de eerste plaats aan de Davidische dynastie wil denken. Wat het karakter van vs 14 betreft sluit ik mij gaarne aan bij TOY die dit vers als „a concluding resumptive statement" qualificeert.

בד is als in 17 : 6 „rank", het suff. femininum slaat hier, evenals in het volgende פריה, op de גפן. CORNILL, TOY en ROTHSTEIN in BH[2] (met anderen als KRAETZSCHMAR, BERTHOLET en COOKE) willen פריה weglaten, BEWER in BH[3] wil het wijzigen in פרתיה (wat dan identiek zou moeten zijn met פארתיה (vgl. 17 : 6); maar noch het een noch het ander is gemotiveerd, פרי is hier collectief, evenals in vs 12. Wanneer hier nu gezegd wordt dat er geen מטה־עז meer aan den wijnstok is, betekent dit dat het volk geen regerend vorst meer heeft. Men kan vragen: en Zedekia dan? Maar deze is slechts een vazal, aangesteld door den Chaldesen overheerser; een staf om te heersen is hij niet meer; hij is de onderdanige knecht van Nebukadnezar — en als hij iets anders wil proberen te zijn, kan dat slechts op een verder doorbranden van het „vuur" van Gods oordeel uitlopen (zie 17 : 16—21). Indirect valt hierin dan tevens nog een Goddelijke waarschuwing aan Zedekia te beluisteren.

Het onderschrift, vermoedelijk iets later aan het klaaglied toegevoegd, wijst er op, dat dit ook later als klaaglied door het volk is gezongen (men denke aan den tijd toen het oordeel Gods in de gebeurtenissen van 586 zijn finale vervulling had bereikt).

vs **1—14** De profeet moet een klaaglied aanheffen, welk klaaglied twee verschillende allegorieën biedt. De eerste tekent een leeuwin, die achtereenvolgens twee van haar welpen tot „jonge leeuwen" opkweekt: een van deze wordt in een valkuil gevangen en naar Egypte gebracht (bedoeld is koning Joahaz), en als zij na deze teleurstelling een ander heeft opgekweekt wordt ook deze door middel van werpnet en valkuil gevangen, opgesloten in een kooi, en naar den koning van Babel gebracht, waar hij in een sterke burcht wordt vastgehouden, zodat zijn gebrul op de bergen van Israël niet meer kan gehoord worden (bedoeld is nu koning Jojachin).

De tweede allegorie, die niet uit later tijd behoeft te zijn dan de eerste (zoals HERRMANN en TROELSTRA denken), tekent een aan het water geplanten, bizonder vruchtbaren wijnstok met sterke takken, waarvan er één boven de andere twijgen opschoot en door zijn hoogte en welig loof sterk in het oog viel (hierbij is wederom te denken aan koning Jojachin). Maar die wijnstok werd in (Gods) gramschap uitgerukt, ter aarde geworpen en door den schroeienden oostenwind van vruchten beroofd, terwijl ook die éne sterke tak door het vuur (van het oordeel) werd verteerd. En nu is die wijnstok geplant in de woestijn, in een land van droogte en verdorsting. Zo is het vuur (van het oordeel) uit de takken zelf ontbrand, en heeft alles verteerd: geen enkele sterke tak, geen staf tot heersen is er meer over. Bij dezen wijnstok is te denken aan de natie zelf, die in het verleden een zo voorspoedig bestaan had,

maar nu in de deportatie van het jaar 597 te gronde is gegaan door eigen schuld, en ook vernietigend in zijn koningshuis is getroffen.

Een onderschrift herinnert er aan dat dit klaaglied ook als zodanig heeft dienst gedaan (waarschijnlijk in later tijd toen de katastrophe in de tweede wegvoering naar Babel haar voleinding had gevonden).

Hfdst. 20. Israëls zonde in verleden en heden

HOOFDSTUK 20

vs 1—4 Inleidende woorden

1 Hier ontmoeten we weer voor het eerst sedert 8 : 1 een gedateerde profetie: deze is uit het zevende jaar (na de wegvoering van Jojachin), uit de vijfde maand (in בחמשי hebben we evenals in 1 : 1 en 8 : 1 het ordinale ter aanduiding van de maand), en wel van den tienden dag der maand (het ordinale עשור dient om den dag van de maand aan te duiden); over het gebruik der ordinalia in dateringen zie men bij 1 : 1. Er kwamen toen mannen uit de „oudsten" van Israël tot den profeet, evenals in 14 : 1. Over de „oudsten" zie men bij 8 : 1. Ditmaal staat er expressis verbis bij dat de bedoeling van hun komen was Jahwe te raadplegen, maar wat ze wilden vragen wordt niet gezegd; waarschijnlijk zullen ze wel gehoopt hebben iets te vernemen omtrent het verdere verloop der gebeurtenissen in verband met hun ballingschap. Zij zetten zich vóór den profeet neer, evenals in 14 : 1 (vgl. ook 8 : 1).

2 Inleidende formule als in 18 : 1 en elders.

3 De profeet wordt als zo menigmaal aangesproken als בן־אדם (zie daarover bij 2 : 1). Het verb. דבר met את in den zin van „spreken tot". Wat de profeet tot hen zeggen moet wordt met de veelgebruikte formule כה אמר אדני יהוה als een uitdrukkelijke boodschap Gods gekarakteriseerd; אדני ontbreekt in twee Hebr. handschriften bij KENNICOTT, in de LXX en de Itala, maar is niet met BH weg te laten. En hoe luidt nu die boodschap Gods? Zij begint met een vraag, waarin een zekere verwondering doorklinkt: hebben zij, na alles wat de profeet hun in den naam van zijn Zender heeft moeten zeggen, nog den moed Jahwe te komen raadplegen? En daarop volgt dan onmiddellijk met een eed (חי־אני, evenals in 5 : 11 en elders), met gebruik van אם ter aanduiding van een ontkenning (zie GES-K § 149 *a*, JOÜON *Gr* § 165 *a*), dat Hij zich door hen niet wil laten raadplegen (Niph. *tolerativum,* GES-K § 51 *c*, JOÜON *Gr* § 51 *c*). Daaraan wordt nog eens de formule נאם אדני יהוה toegevoegd, waarin אדני in den cod. Vaticanus der LXX en in de Itala ontbreekt, maar niet met BH moet worden geschrapt.

4 De vraag, nu tot den profeet gericht: התשפט אתם heeft de bedoeling van een bevel; en de herhaling dient om er bizonderen nadruk aan te verlenen. In plaats van een antwoord aan de mannen die Jahwe willen raadplegen, allicht met de stille hoop dat er enig lichtpunt voor hen mocht zijn, moet de

profeet een gestrenge bestraffing doen horen: het verb. שׁפט wordt hier, evenals in 22 : 2; 23 : 36 gebruikt van de bestraffende w o o r d e n die de profeet heeft te spreken, anders dan in 7 : 3, 8, 27; 11 : 10, 11; 18 : 30 enz., waar het ziet op het straffend d o e n Gods. De vragers moeten tot inzicht en erkentenis van hun zonden worden gebracht. Wederom wordt de profeet toegesproken als בן־אדם (vgl. 2 : 1). En als er dan staat dat hij hun de gruwelen van hun vaderen moet bekend maken (over תועבת zie men bij 5 : 9, blijkens den verderen inhoud van dit hoofdstuk zal hier wel in hoofdzaak aan cultische en religieuze afwijkingen te denken zijn), dan is daarvan de bedoeling te laten zien hoe het volk al van het begin af aan tegen zijn God is ingegaan; het is altijd al een wederspannig geslacht geweest.

vs **1—4** Op een nauwkeurig aangegeven datum (op den tienden dag van de vijfde maand in het zevende jaar) ontvangt de profeet weer eens bezoek van enige oudsten van Israël die den HEERE willen komen raadplegen. Maar het woord Gods komt tot den profeet met de onder ede gegeven verzekering dat Hij zich door hen niet wil laten raadplegen; daarentegen moet Ezechiël een bestraffende prediking tot hen richten, waarin hun de zonde van het volk reeds van de tijden der vaderen af wordt voorgehouden.

vs 5—26 D e z o n d e i n E g y p t e e n i n d e w o e s t ij n

5 De door den profeet te houden bestraffende prediking wordt nu weergegeven. De profeet moet tot zijn bezoekers zeggen: „zo zegt de Here HEERE" (waarin ook nu weer אדני in den cod. Vaticanus der LXX en in de Itala ontbreekt, en alweer niet met BH is weg te laten); zij moeten ten deze weten dat wat nu volgt niet aan den geest van den profeet zelf is ontsproten, maar dat het een boodschap Gods is die hij hun heeft over te brengen. Deze boodschap begint met een herinnering aan Israëls „verkiezing" toen het zich nog in Egypte bevond. בחרי inf. cstr. Qal met suff. 1 pers. enkv. Dit is de enige plaats waar Ezechiël het verb. בחר gebruikt (zie ook TH. C. VRIEZEN, *Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament,* Zürich 1953, blz. 64); maar dit wil niet zeggen dat de i d e e van Israëls verkiezing alleen hier gevonden wordt: men zie vooral 16 : 4—14; vgl. eveneens 23 : 2—4. Het verb. is hier geconstrueerd met de praep. ב; het voorwerp der verkiezing wordt ook wel in den accusativus gezet. ואשׂא ידי het omhoogheffen van de hand (naar den hemel) is de geste van den eed: „Ik hief mijn hand op" is dus zoveel als: „Ik zwoer een eed". ואודע להם בארץ מצרים zie Ex. 3 : 16; 6 : 2—8 (SV vs 1—7). Het ואשׂא ידי wordt nog eens herhaald, met als inhoud van den eed אני יהוה אלהיכם; Jahwe verbond zich onder ede de God van Israël te zijn.

6 Op hetzelfde tijdstip verbond Hij zich eveneens onder ede (weer met de uitdrukking נשׂא יד) hen uit Egypte te voeren naar een land dat Hij voor hen uitgezocht had (תור is eigenlijk „auskundschaften", „spy out, explore", KÖHLER), en wel „vloeiende van melk en honing"; een zegswijze die in het O. T. heel veelvuldig voorkomt (Ex. 3 : 8, 17; 13 : 5; 33 : 3; Lev. 20 : 24; Num. 13 : 27; 14 : 8; Deut. 6 : 3; 11 : 9; 26 : 9, 15; 27 : 3; 31 : 20 enz.), en aanduiding is van bizondere vruchtbaarheid. De „honing" zal wel bijenhoning zijn, zie het art. *honing* van F. J. BRUIJEL in de *Bijbelse Encyclopaedie.*

Men vgl. hierbij Ex. 3 : 8, 17. צבי „sieraad", als aanduiding van het land Kanaän ook gebruikt in Jer. 3 : 19; Dan. 8 : 9; 11 : 16, 41.

7 Aan deze beloften voegde God de vermaning toe om weg te werpen de שקוצי עיניו. Voor het woord שקוץ zie men bij 5 : 11; hier is zeker te denken aan afgodsbeelden; de bijvoeging van עיניו herinnert er aan hoe men tot deze beelden zijn ogen (biddend) opsloeg. Daarmee parallel loopt de waarschuwing om zich niet te verontreinigen met de afgoden (over גלולים zie men bij 6 : 4) van Egypte. Want Jahwe is Israëls God.

8 Aan deze vermaning en waarschuwing werd echter geen gehoor gegeven. וימרו בי, impf. Hiph. van מרה „sich widerspenstig zeigen", „behave disobedient, rebellious" (KÖHLER), met de praep. ב van den persoon tegen wien het verzet gericht is. ולא אבו לשמע אלי *zij waren onwillig om naar Mij te luisteren.* איש „ieder" in verband met een ontkennenden zin „niemand"; zie voorts het vorige vers. ואמר: in gedachten, dus: *Ik overwoog;* dit als gevolg van den gebleken onwil. לכלות אפי, de Pi. van כלה als in 5 : 13: *mijn toorn ten volle over hen te doen komen.* Van Israëls onwil in dezen wordt in het historisch verhaal in den Pentateuch niet met zoveel woorden gewag gemaakt; wel lezen we in Ex. 6 : 9, 12 (SV vs 8, 11) dat er niet naar Mozes geluisterd werd toen hij de Goddelijke belofte van verlossing uit de slavernij en overbrenging naar het beloofde land deed horen. Maar in Joz. 24 : 14 staat duidelijk dat de Israëlieten in Egypte „afgoden" hebben gediend.

9 Wat God overwoog (een sterk anthropomorfisme) bracht Hij echter niet ten uitvoer: Hij liet zich bij zijn handelen leiden door het belang van zijn naam, Hij wenste niet dat deze zou ontheiligd, geprofaneerd worden (החל inf. Niph. v. חלל), en dat zou kunnen geschieden als Israël n i e t uit Egypte bevrijd werd: in de ogen van de Egyptenaren in wier midden zij woonden zou het den schijn gegeven hebben van onmacht aan de zijde Gods. Immers God had zich aan Israël doen kennen ((אליהם slaat op de Israëlieten) ten overstaan van de Egyptenaren (op dezen slaat לעיניהם) als Degene die hen zou wegleiden uit Egypte (להוציאם, het suff. heeft weer betrekking op Israël). De Egyptenaren waren van Gods openbaring en toezegging (vs 5, 6) getuigen; en als van de vervulling van deze toezegging niets kwam, zou dat zeker voor hen aanleiding geworden zijn den naam Gods te smaden. Het slot van het vers is te vertalen: *voor wier ogen Ik hun als mijn voornemen had bekend gemaakt hen uit het land Egypte te leiden.*

10 En dat voornemen heeft God ook volvoerd: Hij heeft het volk Israël uit Egypte geleid en hen in de woestijn gebracht. Er is geen reden het begin ואוציאם מארץ מצרים met BEWER in BH³ als een mogelijk toevoegsel te beschouwen (of met anderen als CORNILL, HEINISCH en BERTHOLET (HBAT) de laatste paar woorden van vs 9 voor een additie te houden).

11 Voor חקות en משפטים zie men bij 5 : 6. Het „leven" dat door de opvolging van Gods „inzettingen" en „verordeningen" gewaarborgd wordt is: waarachtig leven, gelukkig leven. Hier wordt gewezen op de wetgeving bij den Sinaï.

12 Speciaal wordt nog de inzetting van den Sabbat vermeld (vgl. het vierde gebod van den Dekaloog, Ex. 20 : 8—11), die dan, evenals in Ex. 31 : 13, wordt aangeduid als een teken, waaraan men weten kan dat het Jahwe is die

Israël als zijn volk heiligde; de sabbat vooral moest dienen om te doen uitkomen dat Israël in een zeer bizondere betrekking stond tot Jahwe, dat het door Hem was uitverkoren om zijn heilig volk, onderscheiden en afgezonderd van andere volken, te wezen. De onderhouding van den Sabbat was ook in de ballingschap nog mogelijk.

13 וימרו־בי als in vs 8. Het subj. בית־ישראל is een collectivum, vandaar dat het verb. in het meerv. staat. Zij wandelden niet naar Gods „inzettingen" en verwierpen zijn „verordeningen" (waarvan sprake was in vs 11); hierbij wordt herhaald dat door opvolging er van het „leven" gewaarborgd is (als in vs 11). Te denken is aan de zonde met het gouden kalf (Ex. 32 : 1—6). Bepaaldelijk ontheiligden zij ook ten zeerste den sabbat, vgl. Ex. 16 : 27; Num. 15 : 32. ואמר als in vs 8: *Ik overwoog;* לשפך חמתי עליהם evenals in vs 8. לכלותם, Pi. van כלה hier in de betekenis: „aan hun eind doen komen", „vernietigen, verdelgen". Van deze overweging wordt gewag gemaakt in Ex. 32 : 10.

14 Maar ook ditmaal werd zij niet ten uitvoer gebracht: wederom liet God zich bij zijn handelen leiden door het belang van zijn naam, vgl. bij vs 9. Zie hiervoor Ex. 32 : 11—14.

15 *Wel zwoer Ik hun ook in de woestijn, dat Ik hen niet zou brengen naar het land dat Ik hun toegedacht had, vloeiende van melk en honing — een sieraad is het onder alle landen —*. Hier wordt gedoeld op Num. 14 : 29, 30. Voor de uitdrukking נשׂא יד zie men bij vs 5; bij נתתי moet in elk geval in gedachten gevoegd worden להם, dat in een viertal Hebr. handschriften ook staat; of het inderdaad aan den tekst moet worden toegevoegd (naar BH) is niet zeker; het verb. נתן heeft hier den zin van: bedoelen te geven; over de qualificatie „vloeiende van melk en honing" zie men bij vs 6, eveneens over het slot.

16 Als reden voor de eedzwering in vs 15 wordt opgegeven verwerping van Gods wetten en ontheiliging van zijn sabbaten, en daarvoor wordt weer als motief genoemd dat het hart van het volk naar zijn afgoden uitging (over גלולים vgl. men bij 6 : 4); de neiging tot afgoderij was de diepere oorzaak van heel Israëls weerspannigheid tegen Jahwe. In Num. 14 : 1—4 wordt als concrete aanleiding tot het besluit Gods waarop vs 15 doelt genoemd de reactie van het volk op het rapport van de verspieders (Num. 13 : 27—33) maar de wortel van deze reactie lag toch weer in gebrek aan liefde tot en vertrouwen op Jahwe.

17 ותחס עיני עליהם zie voor deze zegswijze bij 5 : 11. Mensvormig gezegd: het zou God te veel tranen kosten om Israël te vernietigen; daarom deed Hij het niet, en rekende niet voor goed met hen af in de woestijn. Voor de uitdrukking עשׂה כלה vergelijke men wat ik gezegd heb in *De Oud-Testamentische profetie en de staat Israël,* Kampen 1949, blz. 46. אותם staat, evenals elders bij Ezechiël, gelijk met אִתָּם (zie GES-K § 103 *b*, JOÜON *Gr* § 103 *j*), en er is daarom geen reden het met BEWER in BH[3] te veranderen in אֹתָם. Zie bv. ook 16 : 8. Het niet voor goed afrekenen met, het niet vernietigen van Israël kwam daarin uit, dat wel zij die twintig jaar of ouder waren in de woestijn stierven, maar de jongeren in Kanaän gekomen zijn (Num. 14 : 29—35).

18 En tot deze jongeren richtte zich nu de vermaning Gods, nog in de woestijn, dat zij niet zouden handelen als hun vaderen, en zich niet zouden

verontreinigen met hun afgoden (גלולים als in vs 16). **19.** Ik ben Jahwe, uw God, zeide Hij; wandelt naar mijn inzettingen en onderhoudt naarstig mijn verordeningen (vgl. vs 11); voor de uitdrukking שמר ועשה vgl. KÖHLER s.v. שמר Qal sub 5; ze heeft dezelfde betekenis als het zo vaak voorkomende שמר לעשות, zie bij 18 : 9. **20** en heiligt mijn sabbaten, zodat ze een teken zijn (als in vs 12); hier staat aan het slot כי אני יהוה אלהיכם, wat zakelijk weinig verschil geeft.

21 וימרו בי als in vs 8 en vs 13; de zonen van vs 18 waren niet beter dan hun vaders; zij dachten er evenmin aan naar Gods inzettingen te wandelen en zijn verordeningen naarstig te onderhouden, waarvan de opvolging het leven waarborgt (als in vs 11 en 13). Hier kan verwezen worden naar Num. 25 : 1—3: evenals de vaders zich hadden bezondigd met het gouden kalf, maakten de zonen zich schuldig door afgoderij met Baal-Peor. Eveneens ontheiligden zij Gods sabbaten, waarvan we overigens in den Pentateuch in het gedeelte dat de geschiedenis na de periode der veertigjarige omzwerving behandelt geen voorbeeld vermeld vinden. ואמר evenals in vs 8 en 13; hier staat evenals in vs 8 לכלות אפי (zie aldaar). במדבר nog in de woestijn, nog vóór zij het beloofde land hadden bereikt.

22 Maar wederom werd wat God overwogen had niet verwerkelijkt: והשבתי את־ידי, de hand Gods die als het ware reeds was uitgestrekt om het oordeel over het volk te doen komen werd weer teruggetrokken, het oordeel werd niet ten uitvoer gelegd. Gods handelen werd wederom bepaald door het belang van zijn naam, vgl. vs 9 en vs 14.

23 Zelfs toen in de woestijn heeft God — weer onder eedzwering, zie bij vs 5, 15 — reeds ballingschap uit het beloofde land aangekondigd: Lev. 26 : 33. הפיץ inf. Hiph. v. פוץ (Qal: zich verstrooien, Hiph.: verstrooien) en זרות inf. Pi. v. זרה zijn synoniemen. Ook in de velden van Moab is deze aankondiging herhaald: Deut. 4 : 27; 28 : 64 (waar ook de Hiph. van פוץ is gebruikt). In Lev. 26 : 33 staat de Pi. van זרה. Men zie voor de gebezigde verba ook bij Ezechiël zelf: 5 : 10, 12; 11 : 16; 12 : 14, 15.

24 Als grond voor deze bedreiging wordt genoemd hetzelfde als in de verzen 13 en 16 ten opzichte van de vaderen (zie aldaar); vgl. ook vs 21. De zonen waren even weerstrevig als de vaders; hun ogen keken ook in de richting van de afgoden (גלולים zie bij 6 : 4) van hun vaders. In de bedreiging wordt conditioneel gesproken, zie Lev. 26 : 27; Deut. 4 : 25; 28 : 58; maar de gehele verdere historie van Israël heeft geleerd, dat de zondige weerspannigheid blijvend was; en dat dit het geval zou zijn was God ook wel bekend, vgl. Deut. 31 : 16—18. Daarom is zij nu in positieven vorm ingekleed; en zo moet het voor Ezechiëls volksgenoten duidelijk zijn, dat wat zij in het met de wegvoering van Jojachin begonnen oordeel ondervinden de volvoering is van de bedreiging welke God reeds in de woestijn heeft uitgesproken.

25 Met dit vers heeft de exegese het niet gemakkelijk. Maar ik heb den indruk dat men over het algemeen niet genoegzaam heeft gelet op een betrekkelijke kleinigheid, die echter voor de interpretatie van grote betekenis moet geacht worden. Er is hier nl. sprake van חקים, niet van חקות, dat in het voorafgaande regelmatig van de „inzettingen" Gods wordt gebezigd (vs 11, 13, 16, 19, 21, 24). Wel vinden we חקים gebruikt in vs 18, waar het betrekking

heeft op de praktijk van het geslacht dat in de woestijn gedurende de veertigjarige omzwerving is te gronde gegaan. En dit heeft mij op de gedachte gebracht dat חקים en משׁפטים hier in een soortgelijken zin moeten worden verstaan als in vs 18. We zullen dus in geen geval te denken hebben aan Goddelijke voorschriften en bevelen, maar aan een bepaalde praktijk, aan gevolgde levensregels. Wel staat daarvan nu met nadruk (het pronomen personale separatum wijst daarop) dat deze praktijk, het volgen van deze levensregels door G o d z e l f bewerkt is; maar dit is geheel in overeenstemming met de doorgaande leer der Schrift; al blijft de mens zelf ten volle verantwoordelijk voor zijn daden, het is God die den zondaar in zijn zonde verstokt, men zie 14 : 9 (de „verdwazing" van den „verdwaasden" profeet), en voorts Jes. 6 : 9, 10; Hand. 7 : 42; Rom. 1 : 24; 2 Thess. 2 : 11. Bij deze opvatting van חקים en משׁפטים is het nu ook volkomen duidelijk waarom ze gequalificeerd worden als לא טובים en als לא יחיו בהם („leven" hier in denzelfden zin als in vs 11). De verkeerde praktijken waaraan God het weerspannige nageslacht van de in de woestijn gestorvenen overgeeft kunnen geen waarachtig, gelukkig leven waarborgen.

26 Als een voorbeeld van de in het vorige vers bedoelde praktijken dient dan hoe God hen tot verontreiniging bracht (אטמא in denzelfden zin als נתתי in het vorige vers) in hun offergaven (מתנה eigenl. niet meer dan „geschenk, gave", hier echter, zoals meermalen, in praegnanten zin „Gabe ans Heiligtum", „gift to the sanctuary", KÖHLER), waarbij dan speciaal vermeld wordt het offeren van al het eerstgeborene. Opmerking verdient dat de profeet hier den term gebruikt die karakteristiek is voor de Pentateuchale wetgeving: כל־פטר רחם (Ex. 13 : 2, 12, 15; 34 : 19; Num. 3 : 12; 18 : 15). Het trekt de aandacht dat van het offeren van k i n d e r e n in dezen tekst geen sprake is; dat is wel het geval in vs 31; toch geloof ik met K. DRONKERT, *De Molochdienst in het Oude Testament,* Leiden 1953, blz. 90, dat hier op die gruwelijke praktijk gedoeld wordt; een praktijk, die kennelijk met de wet in strijd (zie Ex. 13 : 13; 34 : 20; Num. 18 : 15) en in Deut. 12 : 31 en 18 : 10 uitdrukkelijk verboden was, maar desniettegenstaande (misschien wel met een verkeerd beroep op Ex. 22 : 28*b*) toch wel was opgekomen. Voor het bestaan van deze praktijk in den tijd vóór den intocht in Kanaän biedt het Pentateuchale geschiedverhaal wel geen gegeven, maar met een overeenkomstig geval kwamen we in aanraking voor de periode in Egypte, in vs 8, en er is geen reden het daarom in twijfel te trekken. Indien de interpretatie die DRONKERT a. w. blz. 66 vv. geeft van Ps. 106 : 37, 38 juist moet geacht worden, wat zeer aannemelijk lijkt, hebben we daarin een gegeven voor het bestaan van het kinderoffer in de eerste tijden (de periode der Richteren) na den intocht in Kanaän. Doel waarmee God hen aan een dergelijke praktijk overgaf is: hen tot verbijstering te brengen. De Hiph. van שׁמם met acc. van den persoon „verstören, aus d. Fassung bringen", „cause to be awe-struck, disconcerted" (KÖHLER). En als ze door het vreselijke waartoe ze gekomen waren in verbijstering geraakt waren zouden ze daardoor tot het inzicht gebracht kunnen worden wie Jahwe waarlijk is (vgl. 6 : 7 en elders), hier vooral in dezen zin dat Hij de zonde niet straffeloos laat bedrijven.

vs **5—26** In zijn bestraffende prediking moet de profeet beginnen met

een herinnering aan Israëls verkiezing, waarbij het de belofte gewerd van verlossing uit Egypte en overbrenging naar een land door God voor hen uitgezocht, vloeiende van melk en honing, een sieraad onder alle landen. Bij die gelegenheid werden zij vermaand van alle Egyptische afgoderij afstand te doen. Maar zij luisterden naar die vermaning niet, zodat God overwoog hen nog in Egypte zijn toorn ten volle te doen gevoelen. Toch gaf Hij daaraan geen uitvoering, geleid door de begeerte zijn naam te bewaren voor ontheiliging onder de Egyptenaren ten overstaan van wie Hij zijn voornemen had doen kennen om hen uit Egypte te leiden.

De verlossing uit Egypte had dan ook plaats, en nu kwam Israël in de woestijn, waar God het zijn wetten gaf waarvan de opvolging het leven waarborgt, alsmede zijn sabbaten als een teken van den bizonderen band tussen God en Israël als zijn heilig volk. Maar alweer was dat volk weerspannig, het hield Gods geboden niet, het ontheiligde zijn sabbaten. Opnieuw overwoog God daarom hen nu in de woestijn zijn vollen toorn te doen ervaren; doch opnieuw kwam dit ter wille van den naam Gods niet tot uitvoering.

Ook zwoer God in de woestijn dat Hij het volk niet zou brengen naar het land vloeiende van melk en honing, omdat het zich aan zijn wetten en sabbaten niet hield, maar zij in hun hart de afgoden aanhingen. Toch ontzag Hij hen, en zij gingen in de woestijn niet geheel te gronde.

Tot de zonen van het in de woestijn gestorven geslacht zeide God: volgt de praktijken en gewoonten van uw vaderen niet na, verontreinigt u niet met hun afgoden, onderhoudt m ij n wetten en sabbaten. Maar ook die zonen waren weer wederspannig, en hielden zich niet aan Gods wetten; zij ontheiligden zijn sabbaten. En nogmaals overwoog Hij zijn toorn ten volle over hen uit te storten nog in de woestijn, doch Hij deed het niet om zijn naam voor ontheiliging te bewaren.

Zelfs toen in de woestijn heeft God onder eedzwering reeds wegvoering uit het beloofde land en verstrooiing onder de volken aangekondigd om het niet nakomen van zijn wetten en het ontheiligen van zijn sabbaten. En ook gaf Hij hen over aan verkeerde praktijken en aan leefregels die het leven niet konden waarborgen. Als een voorbeeld daarvan wordt genoemd verontreiniging in hun offergaven, met name in het wijden van de eerstgeborenen, waarbij bepaaldelijk ook wel aan het offeren van kinderen te denken is. Door het prijsgeven aan deze gruwelijke praktijken wilde God hen tot verbijstering brengen, opdat ze tot het inzicht zouden komen wie Hij waarlijk is.

vs 27—29 De zonde in Kanaän

27 Nu de prediking overgaat tot de schildering van de zonde in Kanaän krijgen we eerst weer een herhaling van de Goddelijke opdracht om tot het huis Israëls te spreken. Ook hier wordt de profeet weer aangesproken als בן־אדם (zie bij 2 : 1). In de formule „zo spreekt de Here Jahwe", ontbreekt ook hier weer in den cod. Vaticanus der LXX en in de Itala de naam אדני, die evenwel niet met BH is te schrappen. De voortzetting van de bestraffende prediking vangt aan met עוד זאת גדפו אותי אבותיכם: er komt nu nog meer, waarin de vaderen van Ezechiëls tijdgenoten zich hebben misdragen. Gebruikt

wordt het verbum גדף, een vrij zeldzaam werkwoord, dat alleen in den Pi. voorkomt (bij Ezechiël alleen hier), met de betekenis „lästern, schmähen", „revile, blaspheme" (KÖHLER), vooral met God als object. In Num. 15 : 30 wordt het gebruikt in betrekking tot hen, die met voorbedachten rade zondigen; in 2 Kon. 19 : 6, 22 en Jes. 37 : 6, 23 van de woorden door den Assyrischen maarschalk gebezigd. In de trouweloosheid die zij begingen (מעל מעל zie bij 14 : 13) wordt wat in het volgende vers aangeduid wordt als bizonder Godslasterlijk gekarakteriseerd.

28 Dat bestond dan in den offerdienst op alle hoge heuvels en onder alle lommerrijke bomen; zie ook 6 : 13, speciaal voor het woord עבת. Van dezen dienst, waartegen ernstig gewaarschuwd was in de wet (zie Deut. 12 : 2), wordt meermalen gewag gemaakt: 1 Kon. 14 : 23; 2 Kon. 16 : 4; 17 : 10; Jer. 2 : 20; 3 : 6. Wanneer daarbij sprake is van het brengen van כעס קרבנם, dan wil dit zeggen dat hun daar gebrachte offergaven een „krenking" waren van Jahwe. Over ריח ניחוח zie men ook bij 6 : 13.

29 De vraag in de eerste helft van dit vers heeft natuurlijk afkeurende strekking. Wat in de tweede helft staat moet als een opmerking in parenthesi van den profeet beschouwd worden; in die opmerking hebben we te doen met een woordspeling, zoals in het Hebreeuws meer gemaakt worden. Het is voor ons echter niet precies duidelijk hoe de woordspeling bedoeld is. Wel schijnt te mogen worden aangenomen, dat het daarin gaat om het verb. בא en het vraagwoord מה, maar of daarbij in het verb. ook de sexuele zin van het *coïre cum femina* een rol speelt, gelijk men wel veronderstelt, is niet zeker. Onderscheidene uitleggers houden het gehele vers voor een toevoegsel (zo reeds EWALD, verder CORNILL, TOY, HEINISCH, HERRMANN, BERTHOLET (HBAT)). Het belangrijkste argument daarvoor is, dat Ezechiël overigens nooit een „etymologie" geeft (TOY), maar van een etymologie is geen sprake; we hebben hier alleen te doen met een op den gehoorden klank berustende woordspeling, en al zou Ezechiël verder nergens van zulk een woordspeling gebruik maken dan bewijst dat niets, omdat zulke woordspelingen in het Hebr. niet ongewoon zijn. Terecht zegt KRAETZSCHMAR: „die Gründe für Unechterklärung sind nicht durchschlagend", en met bizondere instemming zou ik willen aanhalen een woord van BERTHOLET in KHC: „Ich glaube, wir dürfen, weil wir diese Worte nicht recht verstehen, uns nicht verleiten lassen, sie unezechielisch zu finden". Ik moge hier nog aan toevoegen dat ik dan ook geen reden zie om de beide verzen 28 en 29 met BERTHOLET in HBAT te verplaatsen, en tussen vs 22 en vs 23 in te schuiven.

vs **27—29** Met een nieuwe inleiding wordt nu nog iets naar voren gebracht, waarin de vaderen zich hebben misdragen, een uiting van hun trouweloosheid die als Godslasterlijk wordt getypeerd: toen God hen gebracht had in het land dat Hij hun onder ede beloofd had te zullen geven, richtten zij den blik naar elken hogen heuvel en elken lommerrijken boom, en gingen daar hun offers brengen, hun gaven die voor den HEERE een krenking waren; zij bereidden daar hun lieflijken reuk en plengden daar hun plengoffers. Verwijtend wordt de vraag gedaan wat dat gaan naar de hoogte te beduiden had; en met een voor ons niet geheel begrijpelijk woordspel voegt de profeet daaraan toe dat men daarom nog altijd het woord „hoogte" bezigt.

In aansluiting bij HÖLSCHER, die, hoewel het gehele hoofdstuk aan Ezechiël ontzeggend (blz. 110), toch deze drie verzen nog weer voor een „Nachtrag" houdt (blz. 109 noot), meent ook COOKE ze als een „addition" te mogen qualificeren; maar daarvoor is al evenmin reden als om alleen vs 29 voor een secundair bestanddeel te houden.

vs 30—32 De zonde van het huidige geslacht

30 Evenals vs 27 biedt ook dit vers een herhaalde opdracht om tot het huis Israëls te spreken, waarbij in de formule „zo spreekt de Here Jahwe" insgelijks weer in den cod. Vatic. der LXX en in de Itala de naam אדני ontbreekt, doch niet met BH is te schrappen. Verwijtend klinkt de vraag of zij zich nu op dezelfde manier (בדרך) als hun vaderen zullen verontreinigen, en hun שקוצים (zie daarover bij 5 : 11; bedoeld zijn hier zeker de afgoden) overspelig zullen nalopen. זנה wordt gebruikt, omdat de band tussen Israël en Jahwe als een huwelijksband wordt gedacht; het nalopen van andere goden is dus overspel. Men vgl. ook hfdst. 16.

31 Inderdaad, in het brengen van hun offergaven (over מתנה zie bij vs 26), door hun zonen door het vuur te laten gaan (hier is duidelijk sprake van kinderoffers) verontreinigen zij zich aan den dienst van allerlei afgoden (over גלולים zie men bij 6 : 4), tot den dag van vandaag toe. De zondige praktijken gaan nog altoos door. Dat behoeft men nu niet zo op te vatten dat met name kinderoffers ook nog in Babel zouden gebracht zijn; ZIEGLER vindt dat „kaum glaublich"; het gaat hier over praktijken die in Jeruzalem in zwang zijn, en de mentaliteit van de ballingen is dezelfde als die van de bewoners van Jeruzalem. Wat verder volgt ואני אדרש לכם is een vraag, de Niph. *tolerativum*, evenals in vs 3. *Zou Ik Mij door u laten raadplegen?* Bedoeld is een ontkennend antwoord, dat daarop ook in den vorm van een eed wordt gegeven (met חי־אני, evenals in vs 3) en met gebruik van אם ter aanduiding van een ontkenning (eveneens als in vs 3). In de daartussenin gevoegde formule נאם אדני יהוה ontbreekt אדני in een Hebr. handschrift bij KENNICOTT, in de LXX, de Itala en de Arabische vertaling, maar is niet met BH uit den tekst te verwijderen.

32 העלה על־רוחכם, te vergelijken met מעלות רוחכם in 11 : 5. We hebben daarbij te denken aan wat er leefde in den geest van de exulanten (ook van de oudsten die Jahwe wilden raadplegen, vs 1). ZIEGLER is van mening dat hier aan den dag treedt wat de oudsten eigenlijk hadden willen vragen: ze zouden hebben omgegaan met het plan om een Jahwe-cultus in het land der ballingschap in te richten, waarbij dan, evenals bij hun heidense omgeving, een beeld uit hout of steen zou behoren. Vgl. ook BEWER in ZATW 1951, blz. 195—197. Het is echter volkomen onaannemelijk, dat zij zich met een dergelijk plan tot den profeet zouden hebben willen wenden: ze konden maar al te goed weten dat deze daar geen oren naar zou hebben. Veeleer is hieraan te denken, dat er bij de exulanten uit vertwijfeling of onverschilligheid een stemming was ontstaan om zich in het vreemde land ook maar aan de religieuze gewoonten die daar heersten te assimileren. En als men dan aan enigen samenhang met het doel van hun bezoek zou moeten denken, zou het hoogstens kun-

nen zijn, dat ze eerst zich nog eens wilden vergewissen of er nu helemaal geen kans was dat ze binnenkort weer naar het land der vaderen konden terugkeren. Het spreekt vanzelf dat de formulering van hun gedachten, zoals het Goddelijk woord die geeft, onder den invloed staat van de beoordeling van hun voornemen: vandaar het scherpe „dienen (שׁרת „dienen" ook wel van mensen, bv. Gen. 39 : 4 van Jozefs persoonlijken dienst aan Potifar, maar meer tegenover God) van hout en steen" — de afgodsbeelden zijn niets meer dan het materiaal waaruit ze vervaardigd zijn. Zie ook Jer. 2 : 27. Maar wat bij hen leeft, zal niet tot werkelijkheid worden: היו לא תהיה „het zal in geen geval geschieden" (de inf. abs. היו evenals in Gen. 18 : 18), God heeft iets anders met hen voor, waardoor er geen sprake van zulk een assimilatie met het heidendom zal zijn.

vs **30—32** Wederom met een inleidende formule, inhoudende de opdracht om het woord Gods aan het huis Israëls te doen horen, komt nu de zonde van het huidige geslacht ter sprake. Die wordt niet breed uitgemeten; hun wordt alleen in een verwijtende vraag voorgehouden hoe zij zich op dezelfde manier verontreinigen als de vaderen en dezer afgoden overspelig blijven nalopen. Dat doen zij in het brengen van hun offergaven, en zelfs in het offeren van hun kinderen, tot op den dag van vandaag toe. En denken ze dan nog den HEERE te kunnen raadplegen (zie vs 1)? Onder ede verzekert God dat Hij zich door hen niet laat raadplegen. Wat er in hun gedachten leeft, om nu ook maar zich geheel aan de heidense religieuze gebruiken te assimileren, en ook hout en steen te gaan vereren, — dat zal in geen geval werkelijkheid worden.

vs 33—44 Een louterend gericht en een hoopvol uitzicht

33 Wederom onder ede (met חי אני als in vs 3 en vs 31) en met gebruik van אם־לא ter aanduiding van een sterke bevestiging (GES-K § 149*a*, JOÜON *Gr* § 165 *a*) verklaart God dat Hij zijn koningschap over Israël op krachtige wijze zal uitoefenen. In de formule נאם אדני יהוה ontbreekt אדני in den cod. Vatic. der LXX en in de Itala, maar is niet met BH weg te laten. מלך, van God bij Ezechiël alleen hier gebruikt, betekent hier: zijn koninklijke macht doen gevoelen. De beide zegswijzen ביד חזקה ובזרוע נטויה worden meermalen gebruikt, vooral van Israëls bevrijding uit Egypte: ביד חזקה in Ex. 13 : 9; 32 : 11; Deut. 6 : 21; 7 : 8; 9 : 26; ook in Dan. 9 : 15; ובזרוע נטויה in Ex. 6 : 6; Deut. 9 : 29; 2 Kon. 17 : 36; beide tezamen in Deut. 4 : 34; 5 : 15; 26 : 8; Ps. 136 : 12; vgl. ook Jer. 32 : 21. Hier wordt er aan toegevoegd ובחמה שפוכה „met uitgegoten gramschap"; wat bewijst, dat het hier niet als in de bevrijding uit Egypte om een daad van verlossing, maar om een daad van toornende bestraffing gaat.

34 Wel is ook hier sprake van een הוציא, een leiden uit de landen en volken waaronder ze verstrooid zijn (zie voor de strekking daarvan bij 11 : 17) ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה (zie daarover bij het vorige vers), maar
35 niet om hen te doen terugkeren naar Jeruzalem en het land der vaderen (waarop ze mochten hopen), doch om hen te brengen אל־מדבר העמים. Wat is daaronder te verstaan? Velen denken aan de Syrisch-Arabische woestijn, die dan zo zou heten omdat zij midden tussen de volkeren ligt, met name tussen Babylonië en Palestina (KRAETZSCHMAR), maar met het oog op wat er volgt:

„daar zal Ik met u in het gericht treden van aangezicht tot aangezicht", is het juister met Keil, Troelstra, Noordtzij, Schumpp, er een symbolische wijze van spreken in te zien, die geöriënteerd is aan de bevrijding uit Egypte, zoals ook blijkt uit vs 36. We hebben dan נשפטתי te verstaan van een gericht dat niet uitsluitend het straffen van de zonde beoogt, maar tevens ook de loutering van het volk (zie daarvoor met name de verzen 37 en 38).

36 Evenals Jahwe met de vaderen in het gericht was getreden in de woestijn van Egypte (de woestijn van het Sinaïetisch schiereiland) — te denken is aan wat verhaald wordt in Ex. 32 : 25—29; Num. 11 : 1—3; 11 : 33; 16 : 31—35; 25 : 5 — zo zal Hij ook met de exulanten in het gericht treden. In de hieraan toegevoegde formule met נאם ontbreekt weer אדני in één Hebr. handschrift bij Kennicott, in den cod. Vaticanus der LXX en in de Itala, maar is niet met BH uit den tekst te verwijderen.

37 Wat God met hen doen zal wordt in een tweetal beelden uitgedrukt. Het eerste is ontleend aan de handelwijze van den herder, die zowel des morgens bij het verlaten van als des avonds bij het terugkeren in de schaapskooi alle schapen een voor een langs zich heen laat gaan, onder zijn staf door, om ze te tellen (Jer. 33 : 13), en te zien of ze alle aanwezig zijn. Het tweede beeld is niet aanstonds zo doorzichtig: wat is het brengen במסרת הברית? Het woord מסרת is een ἅπαξ. De LXX heeft ἐν ἀριθμῷ, met weglating van הברית, zij wordt gevolgd door de Itala, en voorts door Toy, BH, Ewald, Davidson, Bertholet (in HBAT), Schumpp, Auvray en Van den Born. De weglating van הברית grondt men dan op de mogelijkheid dat we daarin te doen zouden hebben met een dittografie van וברותי, het eerste woord van vs 38. De Pesj. heeft הברית wel weergegeven, maar vat מסרת op als identiek met מוסר „tuchtiging", en Cornill, Bertholet (in KHC), Heinisch en Cooke willen ook lezen במוסר. Nog een andere tekstwijziging is die van Hitzig, overgenomen door Herrmann en Troelstra; deze leest בְּמַסְרֶת הַבְּרִיתת; daarbij wordt dan verondersteld dat we te doen hebben met den st.cstr. van een overigens niet voorkomend woord מַסְרֶת, dat men zou hebben te beschouwen als equivalent van מַשְׂרֵת, een ἅπαξ in 2 Sam. 13 : 9 met de betekenis „pan", terwijl men ברית dat in Jer. 2 : 22 en Mal. 3 : 2 gebezigd wordt in den zin van „loog" verstaat als: reinigingsmiddel; zo komt Troelstra tot de vertaling „smeltkroes". Het is echter niet genoegzaam verantwoord aan de juistheid der Masoretische lezing te twijfelen, omdat het uitermate moeilijk te begrijpen is hoe anders een overigens geheel ongebruikelijk woord in den tekst kon insluipen. Maar wat moet מסרת dan betekenen? BDB brengt het in verband met אסר „binden" en geeft er de betekenis aan van „bond"; Köhler geeft (met een ?) er voor op „Bindung", „bond", in verband met הברית „Pflicht des Bundes", „obligation of the covenant". Beide tonen echter twijfel aan de correctheid van den tekst. Joseph Reider, HUCA 1952/53, blz. 92 noemt het als een voorbeeld van *aphaeresis* van de א. De betekenis „band" vindt ook steun in de Vulg. met haar „in vinculis foederis". Nu is het echter nog de vraag wat precies onder den „band van het verbond" is te verstaan. Volgens Kraetzschmar (zie ook zijn *Die Bundesvorstellung im A. T.* Marburg 1896, blz. 167), Noordtzij en Ziegler is het de *Ala*, de vloek van het verbond. Maar daartegenover vestigt Keil er terecht de aandacht op: „nicht blos die Droh-

ungen sondern auch die Verheissungen des Bundes sind Bande durch die Gott sein Volk erzieht". En uit het vervolg blijkt ook duidelijk dat het niet maar de bedoeling van deze slotperikoop is alleen aan een band ten kwade te denken. Er wordt ook een heilrijk uitzicht geopend; en al brengt het doen Gods zeer zeker straf over hen die zich aan de verplichtingen van het verbond weigeren te onderwerpen, het heeft daarnaast en zelfs in de eerste plaats ongetwijfeld ten doel de door hun afgodische neiging van Jahwe afgedwaalde Israëlieten weer tot de gehoorzaamheid terug te brengen. Dit bewijst ook het eerste beeld: bij den herder staat de waakzame zorg voor het welzijn en het behoud der schapen op den voorgrond. Het behoeft geen betoog dat het „verbond" dat is van den Sinaï, het verbond waaronder de toenmalige Israëlieten leefden. FISCH omschrijft terecht als de bedoeling dat zij „be reconsecrated under the covenant whereby Israël is a *holy nation* (Exod. XIX. 6)". Het gaat hier niet over „het eeuwig verbond" waarvan sprake is in 16 : 60.

38 Verdere uitwerking van de beelden van vs 37. ברותי perf. Qal van ברר, met de betekenis „ausscheiden", „purge out" (KÖHLER). Zij die uitgeschift worden zijn המרדים. Het verb. מרד betekent: in opstand komen, rebelleren, hier evenals in 2 : 3 tegen God; in 17 : 15 wordt het gebruikt van de rebellie van Zedekia tegen Nebukadnezar. Ze heten dan ook הפושעים בי „die tegen Mij overtreden hebben". Van hen wordt gezegd dat God ze wel zal leiden מארץ מגוריהם, een uitdrukking die in den Pentateuch meermalen gebruikt wordt van het land Kanaän, waarin de aartsvaders verkeerden als „Schutzbürger", „sojourner" (zie KÖHLER s.v. מגורים): Gen. 17 : 8; 28 : 4; 36 : 7; Ex. 6 : 4, maar waaronder hier het land der ballingschap is te verstaan; maar dat ze niet zullen komen (met verschillende Hebr. handschriften zal hier wel te lezen zijn het meervoud יָבֹאוּ, zie BH en TOY) in het land Israël. Van een dergelijke discriminatie was ook reeds sprake in 13 : 9 ten aanzien van de valse profeten. Er wordt nog aan toegevoegd het meermalen gebruikte: *en gij zult weten dat Ik de* HEERE *ben* (vgl. 6 : 7; 7 : 4; 12 : 20; 13 : 9 enz.).

39 Met het pronomen personale separatum wordt nu het huis Israëls nadrukkelijk toegesproken. In de formule כה־אמר אדני יהוה heeft hier (en ook herhaaldelijk in het vervolg) de cod. Vaticanus der LXX אדני wel weergegeven; het ontbreekt in andere handschriften, maar dat is geen reden het met BEWER in BH[3] weg te laten. Bij wat nu tot hen gezegd wordt is de vraag gerezen of de tekst wel geheel foutloos is overgeleverd. De LXX heeft ἐξάρατε en er zijn daarom verschillende voorslagen gedaan het verb. עבדו door een ander te vervangen (zie bij TOY), maar TOY is van mening dat de MT „is favored bij the antithesis ואחר". Zo ook KRAETZSCHMAR en HERRMANN. De opwekking: *welaan, laat ieder zijn afgoden* (over גלולים zie men bij 6 : 4) *maar dienen,* kan niet anders dan scherp ironisch bedoeld zijn: als ze dan zozeer hun hart aan de afgoderij verpand hebben moeten ze hun gang maar gaan; de gevolgen zullen ze wel ondervinden. Zoals TOY terecht heeft opgemerkt moet in ואחר een tegenstelling aangeduid worden: er zal later een andere tijd komen. Met de partikel אם gevolgd door de negatie אינכם wordt een sterke verzekering ingeleid (zie GES-K § 149 *e*, JOÜON *Gr* § 165 *c*); wel wordt in dergelijke gevallen anders de negatie לא gebezigd, zie bv. Joz. 22 : 24, maar met BERTHOLET (HBAT) geloof ik אם met de negatie אין in denzelfden

zin te mogen verklaren. Voor het gebruik van het participium zij verwezen naar GES-K § 159 *v*. Dan zullen zij zeker naar God luisteren, en zijn heiligen naam niet meer profaneren door hun offergaven (מתנות als in vs 26 en 31) en door hun afgoden (zie boven).

40 De partikel כי motiveert wat in de tweede helft van het vorige vers is gezegd. In den met אחר bedoelden tijd immers zal geheel Israël Jahwe dienen. כלה naast כל־בית ישׂראל ter versterking, zie ook bij 11 : 15. בארץ ontbreekt in de LXX, Itala en Pesj., en velen houden het voor een niet origineel bestanddeel van den tekst (CORNILL, TOY, ROTHSTEIN in BH², KRAETZSCHMAR, HEINISCH, HERRMANN, COOKE, ZIEGLER). BEWER in BH³ wil er zich toe bepalen de lezing בארצי aan te bevelen. TROELSTRA gaat verder en wil zowel בארץ als het daaraan voorafgaande כלה schrappen. Er is echter geen reden van den MT af te wijken. BERTHOLET (KHC) heeft ter verdediging daarvan nog aangevoerd, dat het „ein fundamentaler Gedanke" van Ezechiël is dat „Land und Kultus untrennbar zusammengehören". De „heilige berg" Gods is natuurlijk de Sion, die hier tevens, evenals in 17 : 23 de הר מרום ישׂראל wordt genoemd (zie aldaar). In de formule נאם אדני יהוה ontbreekt hier אדני alleen in de Itala, en wordt ten onrechte door BEWER in BH³ geschrapt. Daar zal God dan behagen in hen hebben (רצה „Gefallen haben an", „be pleased with", KÖHLER), en gaarne wat zij Hem brengen aanvaarden. Genoemd worden תרומות „heffingen", vgl. Ex. 25 : 2 (zie GISPEN, *Het boek Exodus opnieuw uit den grondtekst vertaald,* II², blz. 121); en daarnevens ראשׁית משׂאות. Onder משׂאות („Spende", „present", KÖHLER) zijn te verstaan de gaven die aan God worden gebracht; in verband met ראשׁית zal hier wel vooral te denken zijn aan de eerstgeborenen van het vee en aan het losgeld voor de eerstgeboren mannelijke kinderen (Ex. 13 : 2, 12, 13) en aan de eerstelingen der vruchten van den bodem (Deut. 26 : 2; vgl. ook Num. 15 : 20, 21). De toevoeging בכל קדשׁיכם maakt het gezegde zo algemeen mogelijk: bij alles wat zij den HEERE toebrengen en het daarmee tot iets heiligs maken. In אדרושׁ ligt, dat Hij dit van een Hem toegewijd en gehoorzaam volk vordert. De profetie opent aldus een uitzicht op een naar het land der vaderen teruggekeerd volk, dat van alle afgoderij afstand heeft gedaan en zich aan den zuiveren dienst van Jahwe heeft gewijd.

41 בריח נחוח bij liefelijken offergeur, zo de meesten. DAVIDSON: „*in* sweet savour (i.e. when I smell it)." Het is niet aannemelijk dat we hier met HITZIG en KEIL aan den ב *essentiae* hebben te denken. En het is helemaal niet wenselijk met BH, HEINISCH, TROELSTRA en AUVRAY te lezen כריח. De ב is onaantastbaar vanwege het ἐν ὀσμῇ εὐωδίας der LXX. Over ריח נחוח zie men bij 6 : 13. ארצה als in vs 40. בהוציאי אתכם מן־העמים ziet op den terugkeer uit de ballingschap. Evenzo het volgende. וקבצתי perf. consecutivum; vgl. ook 11 : 17, en wat daar ter verklaring van de terminologie van „volken" en „landen" is opgemerkt. ונקדשׁתי בכם *Ik zal Mij aan u den Heilige betonen,* te weten door het louterend gericht en het terugbrengen in het land met een gezuiverden eredienst. Men zie ook 36 : 23 en 39 : 27. לעיני הגוים: de volken zullen er getuigen van zijn.

42 Dit vers begint met het meermalen gebezigde: *gij zult weten dat Ik de* HEERE *ben* (zie bij vs 38). Zij zullen dat weten doordat Hij hen terugbrengt

in het land Israël, het land dat Hij onder ede (hier weer de zegswijze נשא יד, zie bij vs 5) beloofd had hun vaderen te zullen geven.

43 Daar zullen zij zich dan herinneren het zondig verleden: דרך als zo dikwijls „handelwijze, houding, gedrag"; עלילה „daad, handeling"; in het Nederlands kan men de combinatie van beide het best weergeven door *handel en wandel.* En ze zullen deswege zichzelf verfoeien: de Niph. van קוט (of van קטט naar EITAN JPOS 1923, blz. 138) als in 6 : 9; „gij zult een walging hebben" בפניכם „van uzelf" (of: „klein zijn in uw eigen ogen"); waarover wordt dan nader aangeduid wederom met de praep. ב: *om al het kwaad dat gij hebt gedaan.*

44 Hier wordt weer herhaald: *gij zult weten dat Ik de* HEERE *ben,* als in vs 42 (vgl. ook bij vs 38). Zij zullen dat weten doordat Hij zich bij zijn handelen met hen laat leiden door het belang van zijn naam, evenals in de verzen 9, 14 en 22. Hij handelt niet in overeenstemming met hun „handel en wandel", zie bij vs 43; waaraan hier dan de epitheta הרעים en הנשחתות (part. Niph. van שחת: *verdorven*) worden toegevoegd. De gehele profetie sluit met de formule נאם אדני יהוה, waarin hier weer אדני ontbreekt in twee Hebr. handschriften bij KENNICOTT, en nu ook in den codex Vaticanus der LXX, alsmede in de Itala, maar niet met BH is te schrappen.

vs **33—44** Nog eens met een eed bevestigd komt nu het woord des HEEREN tot hen die reeds in ballingschap zijn gevoerd met de aankondiging dat Hij zijn koninklijke macht over hen zal doen gevoelen met grote kracht en in een uitstorting van gramschap. Hij zal hen uit hun ballingschap niet, zoals ze mogelijk hebben gehoopt en verwacht, terugbrengen naar het land der vaderen en naar Jeruzalem, maar hen voeren „naar de woestijn der volkeren", een symbolische zegswijze herinnerend aan wat er gebeurde na den uittocht uit Egypte; waar Hij met hen als het ware onder vier ogen in het gericht zal treden, zoals Hij dat ook in de woestijn van den Sinaï met de vaderen deed. Hij zal nauwlettend op hen toezien, zoals een herder die regelmatig zijn schapen telt, en hen weer brengen in den „band van het verbond", d. w. z. hen weer doen terugkeren tot de gehoorzaamheid aan het verbond, waarbij de ongehoorzamen en weerspannigen uit hen worden uitgeschift, van wie dan gezegd wordt, dat ze wel uit het land der ballingschap zullen worden geleid, maar niet in het land van Israël zullen komen (vgl. ook wat van de valse profeten is gezegd, 13 : 9).

En nu wordt het huis Israëls nog eens nadrukkelijk toegesproken met een vermaning en een belofte. Ironisch wordt hun toegevoegd, dat ze hun gang maar moeten gaan met het dienen van hun afgoden, aan wie ze nu eenmaal hun hart verpand hebben; maar, zo wordt er bij gezegd, later zal er een andere tijd komen waarin de ontheiliging van Gods naam door afgodische praktijken plaats zal maken voor een gehoorzaam luisteren naar Hem. Een tijd namelijk waarin het gehele huis Israëls, in het land der vaderen teruggebracht, op den berg Sion den HEERE zal dienen en Hem zijn gaven zal brengen, en Hij in hen behagen zal hebben. Dan zullen zij met berouw terugdenken aan hun zondigen afval. En zij zullen weten wie de HEERE waarlijk is, de almachtige en rechtvaardige God, die de zonde weet te straffen, maar ook de barmhartige die

ter wille van de eer van zijn naam niet met zijn volk handelt zoals het eigenlijk zou verdiend hebben.

Het hier geopende uitzicht heeft betrekking op de situatie zoals die zich na den terugkeer uit de ballingschap ontwikkeld heeft: bij de teruggekeerden openbaart zich de duidelijke neiging om zich verre te houden van paganistische tendenzen en den zuiveren dienst van Jahwe in acht te nemen.

Bij enkelen als KRAETZSCHMAR, HERRMANN en BERTHOLET (HBAT) treffen we de gedachte aan dat dit stuk niet zou gedekt worden door de datering die in vs 1 gegeven wordt; het zou eerst n a de definitieve katastrofe van het jaar 586 voor Chr. geschreven kunnen zijn. Men zou dan de verstrooiing over landen en volken, waarvan in vs 41 sprake is, van die katastrofe moeten verstaan; maar dat is geenszins noodzakelijk: van een dergelijke verstrooiing is ook sprake in 11 : 16, 17, waar onmiskenbaar van de wegvoering met Jojachin gesproken wordt. Het gehele hoofdstuk vormt ook te zeer een eenheid (COOKE „in all essentials the ch. seems to be constructed on a plan"), om een dergelijk tijdsverschil aan te nemen.

Hfdst. 21. Van het zwaard

HOOFDSTUK 21

vs 1—12 Het zwaard des HEEREN tegen Jeruzalem

1 Inleidende formule als in 20 : 2 en elders. In den Hebr. tekst begint hier een nieuw hoofdstuk, maar de LXX, Pesj. en Vulgata rekenen de verzen 1—5 nog bij hfdst. 20 (ze zijn daar vs 45—49), en zo ook de SV en verschillende andere nieuwere vertalingen. Vs 1—5 en 6—12 behoren echter kennelijk bijeen: in vs 6 vv. wordt de verklaring gegeven van vs 2—4.

2 De profeet wordt ook nu weer, evenals in 20 : 3, aangesproken als בן־אדם (zie bij 2 : 1). De zegswijze שׂים פניך als in 6 : 2 en 13 : 17; voor de betekenis raadplege men wat is opgemerkt bij 4 : 3. דרך acc. van richting (zie GES-K § 118 *d*; JOÜON *Gr* § 125 *n*). תימן „het Zuiden", met ה locatief. הטף imperat. Hiph. van נטף (in Qal „druppelen", in Hiph. „doen druppelen"), hier evenals ook in Am. 7 : 16 en Mich. 2 : 6, 11 van woorden, gezegd van profeten (of valse profeten). דרום een ander woord voor „Zuiden", dat behalve hier nog enkele malen door Ezechiël gebruikt wordt (met name in de hfdst. 40—48); overigens komt het in het O. T. maar zelden voor: in Deut. 33 : 23; Job 37 : 17; Pred. 1 : 6; 11 : 3. Er wordt ook nog een derde woord voor het „Zuiden" gebezigd, nl. נגב, eigenlijk „het droge land", de specifieke geografische benaming voor dat gedeelte van Palestina dat zich uitstrekt tussen het gebergte van Juda en de zuidelijk van Palestina beginnende woestijn, maar ook in het algemeen: het Zuiden. Daar staat verder nog iets bij, dat tot enige onzekerheid omtrent den tekst aanleiding gegeven heeft. COOKE is van mening dat er in ieder geval één woord te veel staat; hij acht dat de juiste lezing behoorde te zijn òf alleen יער השׂדה, òf יער הנגב (als in vs 3; zo TROELSTRA). De

Pesj. geeft grond om te lezen אשׁר בנגב (zo ROTHSTEIN in BH[2], HERRMANN en BERTHOLET (HBAT)). Onder hen die in hoofdzaak den MT willen behouden zijn er die dan toch een kleine wijziging ten aanzien van het woord נגב willen aanbrengen: CORNILL en TOY prefereren נגבה met ה locatief, KRAETZSCHMAR vindt beter בנגב. Er is echter geen voldoende reden om ook maar enige verandering te accepteren; נגב kan heel goed verklaard worden als accusativus *loci* (zo BERTHOLET (KHC)), en onder יער השׂדה is te verstaan het beboste gedeelte van het niet bewoonde land, in tegenstelling met dorpen en steden. Het is verder ongewenst de praep. אל met ROTHSTEIN in BH[2] tweemaal of met BEWER in BH[3] éénmaal in על te wijzigen; over het *promiscue* gebruik dezer praeposities bij Ezechiël zie men bij 3 : 15. Dat hier driemaal van het Zuiden sprake is, telkens met een ander woord, bewijst al dadelijk dat we niet aan een preciese geografische aanduiding te denken hebben; en uit de nadere verklaring in vs 6 vv. wordt het *luce clarius* dat de profetie gericht is tegen Juda en Jeruzalem. Het gebruik van den term „Zuiden" is dan wel hieraan te danken dat de bedreiging waarom het gaat komt door middel van de Chaldeeën, die vanuit het Noorden het land Kanaän binnenrukken.

3 Wanneer nu de profeet opdracht ontvangt het יער הנגב het woord van Jahwe te doen horen is volkomen duidelijk dat het „woud" hier beeldspraak is voor mensen. In de formule כה־אמר אדני יהוה ontbreekt weer in enkele Hebr. en Griekse handschriften (echter niet in den codex Vaticanus), en in de Itala de naam אדני, maar deze is niet met BEWER in BH[3] uit den tekst te verwijderen. Wat den inhoud van dit woord van Jahwe betreft, het begint met הנני מצית, *futurum instans* (GES-K § 116 *p*, JOÜON *Gr* § 119 *n*), part. Hiph. v. יצת „aansteken". Het beeld van een bosbrand voor het oordeel Gods treffen we eveneens aan in Jes. 10 : 16—19; Jer. 21 : 14; Zach. 11 : 1—3; Ps. 83 : 15. Dat oordeel is dus zeer spoedig op handen. Het zal zeer algemeen zijn: alle groene bomen (עץ־לח, zie ook bij 17 : 24) zo goed als alle dorre bomen zullen door het vuur verteerd worden, d. w. z. beiden rechtvaardigen en goddelozen zullen er door getroffen worden. Het zal ook een geweldige brand zijn: *de laaiende vlam zal niet uitdoven* (שׁלהבת, ook in Job 15 : 30, en in Hoogl. 8 : 6 in de verbinding met יה־ „vlam", als appositie verbonden met den st. cstr. להבת „de vlammende vlam"). ונצרבו, Niph. v. צרב, een ἅπαξ, met de betekenis „versengt werden", „be scorched" (KÖHLER). Met פנים gaat het beeld ten dele naar de realiteit over: alle mensen, van Zuid tot Noord, in het gehele door Gods gericht getroffen land, zullen er onder lijden.

4 En dan zal heel de wereld (כל־בשׂר „al wat leeft", alle mensen) moeten erkennen dat Jahwe en niemand anders dezen brand ontstoken heeft (het vrouwel. suff. bij den Pi. van בער slaat terug op אשׁ dat zowel mannel. als vrouwel. gebruikt wordt, in vs 3 vrouwel., zie ואכלה; òf op להבת); daarom ook תכבה. In het oordeel zal de vinger Gods duidelijk op te merken zijn.

5 De profeet uit nu een klacht tegenover zijn Zender (de LXX heeft hier κύριε κύριε; ten onrechte wil BEWER in BH[3] אדני schrappen). Die klacht heeft betrekking op de wijze waarop men op zijn prediking reageert: המה dat zijn Ezechiëls medeballingen. Zij zeggen van hem (in een rhetorische vraag) dat hij enkel maar raadselachtige, onbegrijpelijke taal spreekt. Over verb. en subst. משׁל zie men bij 12 : 22 en 16 : 44; hier is te denken aan de oor-

spronkelijke betekenis als in 17 : 2, een „gelijkenis", maar dan met de nevenbedoeling van: een niet duidelijke, een niet goed te begrijpen beeldspraak. Het hier gebruikte part. Pi. heeft dan tevens de strekking dat de profeet dit geregeld, voortdurend doet. KÖHLER: „anhaltend Sprüche machen", „say likenesses continually". Van de zijde der exulanten is dit een poging om zich aan de klem van Ezechiëls prediking te ontworstelen. Dat die prediking meermalen wel heel direct was blijkt bv. uit hfdst. 6 en 7; en dat de beeldspraak van een onomwonden verklaring verzeld ging zien we bv. in 17 : 11 vv. Nu echter de korte verkondiging van vs 2—4 weer geheel in beeldspraak is gekleed, waagt de profeet het zijn klacht te uiten: dit zal voor de hoorders wel weer een reden te meer zijn om hem als een spreker van raadselachtige, onbegrijpelijke taal te qualificeren.

6 Het Goddelijk antwoord laat zich niet lang wachten. Met dezelfde inleidende formule als in vs 1 (en elders) wordt den profeet een nadere verklaring als een boodschap van Jahwe aan zijn medeballingen in den mond gelegd.

7 De profeet wordt evenals in vs 2 weer aangesproken als בן־אדם. En met precies dezelfde zegswijzen שים פניך, thans met de nadere bepaling אל־ירושלם; הטף, thans met het adres אל־מקדשים; en הנבא, nu met de toevoeging אל־אדמת ישראל, wordt de bedoeling van wat in vs 2—4 vervat is, verduidelijkt: de profetie is gericht tegen Jeruzalem en het land van Israël. Over het gebruik van de praep. אל zie men bij vs 2; ook hier is geen reden voor verandering in על (tegen BH). Onder de „heiligdommen" is hier, anders dan in 7 : 24, de tempel van Jahwe te verstaan; het meervoud is evenals in Jer. 51 : 51 en Ps. 73 : 17 gebruikt met het oog op het uit verschillende bouwsels bestaande complex. Of men met COOKE moet zeggen: „the indeterminate plural in M cannot be right", is niet zo zeker. De LXX heeft τὰ ἅγια αὐτῶν, vier Hebr. handschriften lezen מִקְדָּשָׁם; maar of men dit laatste (met ROTHSTEIN in BH[2] en BERTHOLET) dan wel מִקְדָּשֶׁיהָ (met TOY, BEWER in BH[3] en anderen) moet lezen is niet als een vaststaande waarheid aan te nemen. De toevoeging van het pronominaal suffix in de oude vertalingen kan zeer wel een vrijheid van de vertalers zijn. Ook de Amerikaanse *Revised Standard Version* houdt zich aan „the sanctuaries". Voor het Nederlands zou ik prefereren het enkelvoud: *het heiligdom*.

8 Tot het land Israël moet de profeet zich nu richten met de bekende formule כה אמר יהוה. Ditmaal wordt in deze formule אדני niet gevonden; maar er zijn Hebr. handschriften en uitgaven waarin אדני wel aan יהוה voorafgaat; zo ook in de Pesj., Targ. en Vulg., waarschijnlijk een gevolg van het feit dat אדני יהוה in dergelijke formules bij Ezechiël zo dikwijls wordt gebruikt. Er is geen אדני met HERRMANN, TROELSTRA, ZIEGLER en VAN DEN BORN in te lassen. Wat den inhoud van de over te brengen boodschap betreft, deze vangt aan met de algemene bedreiging הנני אליך *zie Ik zal u!* Zie daarover bij 5 : 8. Daarop volgt het meer gepreciseerde: *Ik zal mijn zwaard uit de schede trekken;* תער, in 5 : 1 en elders „scheermes", in Jer. 36 : 23 een „schrijversmes", hier, evenals in 1 Sam. 17 : 51; 2 Sam. 20 : 8 en Jer. 47 : 6 de „schede" van een zwaard, naar het eigenaardige Hebr. taalgebruik met het suff. 3 pers. vrouw. enkv., slaande op חרבי. En met dat zwaard zal dan Jahwe uit het land Israël „rechtvaardige" en „goddeloze" uitroeien. צדיק ורשע beantwoordt aan עץ־לח en עץ יבש in vs 3.

9 Omdat Jahwe de bedreiging aan het einde van vs 8 ten uitvoer zal leggen, zal zijn zwaard uit de schede gaan (zie bij het vorige vers) en gericht zijn tegen alle mensen (כל־בשׂר „al wat leeft", zie ook vs 4) van Zuid tot Noord — dit herinnert ook aan vs 3. De praep. אל is niet met BH te veranderen in על (vgl. ook bij vs 2). צפון kan als acc. van richting worden verklaard (naar GES-K § 118 *d*; JOÜON *Gr* § 125 *n*) en het is niet nodig met TOY, BH, KRAETZSCHMAR, BERTHOLET, HERRMANN en COOKE te lezen צפונה, zoals de Orientalen hebben. Het perf. הכרתי dat in den causalen voorzin staat, terwijl in den nazin het imperf. תצא is gebezigd, is te verklaren als aanduiding van een toekomstige handeling „regarded as dependent upon such an unalterable determination of the will that it may be spoken of as having actually taken place" (DRI *Tenses* § 13).

10 En allen (weer כל־בשׂר zie bij vs 4 en vs 9) zullen weten dat het Jahwe is die zijn zwaard uit de schede getrokken heeft (als in vs 8 en vs 9) — het keert er niet in terug. De „brand" in vs 3 en 4 is nu nader verklaard als een getrokken en zonder ophouden dodend zwaard: het gericht dat over Jeruzalem en Juda gaat losbranden bestaat in oorlog en strijd. De algemeenheid van dit gericht (het treft zowel rechtvaardigen als onrechtvaardigen) vormt geen tegenstrijdigheid met wat in hfdst. 18 van de persoonlijke verantwoordelijkheid is gezegd. Ieder mens is individueel verantwoordelijk voor zijn daden tegenover God; maar dit sluit niet uit dat bij collectieve rampen die als gerichten Gods moeten worden gezien goeden zowel als bozen getroffen worden.

11 Om de verschrikking van het aangekondigde gericht zo realistisch mogelijk te doen gevoelen moet de profeet een duidelijk hoorbaar steunen doen horen onder kennelijke uiterlijke tekenen van de bitterste smart, een zinnebeeldige handeling als in 12 : 18. Hij wordt weer, evenals in vs 2, aangesproken als בן־אדם (zie bij 2 : 1), waarbij het nadrukkelijke ואתה vooropgaat, als in 3 : 19 en 4 : 1; 5 : 1. האנח imperat. Niph. van אנח „steunen, zuchten". שׁברון מתנים letterl. „Zusammenbruch", „breakdown" (KÖHLER) van de heupen; als bij iemand die dreigt in elkaar te zakken onder den zwaren last van zijn verdriet. מרירות een ἅπαξ: „bitterheid"; bedoeld is bitter verdriet. Dat moet gebeuren לעיניהם, zodat zijn medeballingen die tekenen van smart moeten opmerken.

En gij, mensenkind, doe een gesteun horen; als een gebroken man en met bitter verdriet moet gij steunen in hun bijzijn.

12 En als zij dan de vraag stellen waarom hij dat gesteun doet horen (vgl. ook 12 : 9) moet hij ten antwoord geven dat het is om een komende onheilstijding. Hoewel in sommige Hebr. handschriften bij KENNICOTT in plaats van אל staat על is er toch geen reden om met TOY en BH den tekst aldus te veranderen: zoals reeds meermalen is opgemerkt gebruikt Ezechiël beide praeposities door elkaar (zie bij 3 : 15). Als die tijding komt (כי is hier temporeel) zal een algemene ontzetting openbaar worden: alle harten zullen wegsmelten (נמס Niph. van מסס), een uitdrukking voor het volledig verlies van moed, zo ook in Joz. 2 : 11; 5 : 1; 7 : 5; Jes. 13 : 7; 19 : 1; Nah. 2 : 11 (SV vs 10); alle handen zullen verslappen, vgl. ook 7 : 17; aller geest zal versagen (Pi. van כהה, dat in Qal gebruikt wordt vooral van verzwakking van het gezichtsvermogen, Gen. 27 : 1; Deut. 34 : 7; Job 17 : 7; Zach. 11 : 17;

de Pi. duidt in Lev. 13 : 6, 56 aan het dof worden van een ziekelijke plek op de huid, en moet hier den zin hebben van „verzagt werden", „become disheartened", KÖHLER); alle knieën zullen van water druipen d. w. z. van angst zal men zijn urine niet kunnen inhouden, zie daarover bij 7 : 17. Zie, het komt en het gaat in vervulling (נהיתה Niph. van היה in denzelfden zin als in Spreuk. 13 : 19 „een vervulde begeerte"); subj. is grammatisch שׁמועה, zakelijk wat de inhoud van die tijding is en in vs 3 en vs 8, 9 door den profeet is aangekondigd, FISCH: „the news which, when it comes, will be a true account of what had happened". Besloten wordt met de formule נאם אדני יהוה waarin hier אדני weer in den cod. Vaticanus der LXX en in de Itala ontbreekt, maar niet met BH uit den tekst is te verwijderen.

vs **1—12** De profeet ontvangt de opdracht een prediking te laten horen tegen het woud in het Zuiden, waarin hij heeft aan te kondigen dat de HEERE een vuur zal ontsteken dat er alle bomen, groene zowel als dorre, zal verteren; een vuur waarvan de laaiende vlam niet zal uitdoven maar van Zuid tot Noord alle aangezichten zal verzengen, en waarvan allen zullen moeten erkennen dat het de HEERE is die het ontstoken heeft.

Daarop laat de profeet de klacht horen dat zijn volksgenoten van hem zeggen dat hij voortdurend raadselachtige, onbegrijpelijke taal spreekt.

Op die klacht antwoordt zijn Zender met een tweede opdracht, die de eerste verklaart. Zij wordt gegeven in termen die een sterke overeenkomst vertonen met die waarin de eerste was vervat. Hij moet nu zijn prediking laten horen tegen Jeruzalem, den tempel en het land Israël, en heeft daarin aan te kondigen dat de HEERE zijn zwaard uit de schede zal trekken om uit Israël zowel rechtvaardigen als goddelozen uit te roeien; zo zal alles getroffen worden van Zuid tot Noord, en allen zullen moeten erkennen dat Hij het is die zijn zwaard getrokken heeft, en dat zal in de schede niet terugkeren.

Verder krijgt de profeet nog bevel om een symbolische handeling te verrichten: hij moet een gesteun doen horen met kennelijke uiterlijke tekenen van ten diepste neerdrukkend, bitter verdriet, als iemand die op het punt staat onder den last van zijn smart in elkaar te zakken. En op de vraag naar de reden van zijn gesteun moet hij verklaren dat het is om een onheilstijding die komende is en die aller moed en aktiviteit zal breken, en den grootsten angst zal veroorzaken, zodat men zelfs zijn urine niet zal kunnen inhouden. Die onheilstijding is het bericht van het oprukken der Chaldeeën tegen Juda en Jeruzalem.

vs 13—22 De vreeslijkheid van het zwaard

13 Inleidende formule als in vs 1.

14 De profeet, weer toegesproken als בן־אדם (zie bij 2 : 1), ontvangt een nieuwe opdracht om te profeteren. De door hem te bezigen formule luidt volgens het handschrift van Ben Asjer dat in BH³ is afgedrukt כה אמר אדני; maar in de editio Bombergiana staat in plaats van אדני de naam יהוה, en met BH², TOY en ook BEWER in BH³ zal wel יהוה te lezen zijn. De inhoud van het woord Gods begint dan nog eens met אמר, dat in de Pesj. niet is weergegeven en door sommigen (HEINISCH, TROELSTRA, NOORDTZIJ, BERTHOLET in HBAT,

SCHUMPP, ZIEGLER en STEINMANN) niet als origineel beschouwd wordt; maar de LXX bewijst met haar εἶπον dat de MT juist is. Verder vertoont de inhoud een zeer bewogen karakter; er brandt een poëtische gloed in, zodat velen hier dan ook spreken van een bepaald lied (reeds KEIL noemt het „eine Art Schwertlied"). Het begint: *een zwaard, een zwaard is gescherpt en ook gewet!* הוחדה perf. Hoph. van חדד, in Qal „scherp zijn", Hiph. „scherpen". מרוטה part. pass. Qal van מרט „wetten" van een zwaard. In de verzen 15 en 16 wordt het perf. Poe'al מרטה gebruikt, waarom BH, HERRMANN, COOKE en BERTHOLET (HBAT) dit ook hier willen lezen, doch zonder genoegzamen grond. De herhaling van חרב dient om den nadruk te verhogen.

15 *Om een slachting aan te richten is het gescherpt, om te bliksemen is het gewet.* De vorm הֱיֵה stelt ons voor een buitengewone moeilijkheid. KIMCHI hield het voor een infinitivus evenals הֱיוֹת, zo ook KEIL; maar KÖNIG *Lehrgeb* I, 600 vv. komt na een uitvoerige bespreking van verschillende mogelijkheden tot de conclusie dat er geen andere uitweg is dan een kleine schrijffout aan te nemen, zodat de oorspronkelijke tekst geweest zou zijn הֱיוֹת. Verschillende geleerden willen een veel verder gaande corruptie aannemen: in plaats van היה־לה zou men moeten lezen הָהֵל inf. Hiph. v. הלל die in de betekenis „leuchten lassen", „flash forth light" (KÖHLER) o. a. voorkomt in Jes. 13 : 10 (impf.). Zo CORNILL, TOY, BERTHOLET, KRAETZSCHMAR. Anders ROTHSTEIN in BH², gevolgd door HERRMANN en COOKE, die lezen wil בְּרֹק בָּרָק, als in Ps. 144 : 6. Maar de LXX met haar ὅπως γένῃ bewijst dat er beslist aan een vorm van het verb. היה te denken is, en, zonder dat we nog het oordeel van COOKE behoeven te onderschrijven dat הֱיֵה als inf. cstr. van היה „impossible" is (weten wij genoeg van de mogelijkheden in het oude Hebreeuws om zo iets met absolute zekerheid te beweren?), zullen we als een plausibele mogelijkheid in elk geval de mening van KÖNIG kunnen aanvaarden (zo ook BEWER in BH³). De zin is duidelijk: „opdat daarvoor (of daaraan) een bliksem zou zijn", d. w. z. opdat het (scil. het zwaard, het suff. 3 pers. vr. enkv. in לה heeft daarop betrekking) zou flikkeren als de bliksem. מרטה 3 pers. vr. enkv. perf. Poe'al, zie bij vs 14. COOKE noemt deze eerste helft van het vers „a prose expansion of the previous line"; dit behoeft echter niet te worden gezien als een latere toevoeging; het bewijst alleen dat we niet met een zuiver lied te doen hebben, al ontbreekt de dichterlijke verve niet.

De tweede helft van het vers brengt de exegese in de grootste ongelegenheid. Men heeft op allerlei wijze gepoogd door emendatie tot een draaglijken zin te komen, maar tot dusver is dat niet gelukt, ook niet bij BEWER in ZATW 1951, blz. 197—200. נשׂשׂ 1 pers. meerv. impf. Qal v. שׂישׂ (of שׂושׂ) „zich verheugen". Het is moeilijk daaraan in het verband een goeden zin te geven. Het kan bezwaarlijk worden opgevat als een tegenwerping van de zijde van het volk tegen de bedreiging met het zwaard (KLIEFOTH, KEIL), of als een parenthesiale uiting van hun vreugde omdat het zwaard veeleer tegen andere naties zal gebruikt worden (*American Jewish Translation of the Scriptures*). Wat er verder volgt zal letterlijk vertaald aldus moeten luiden: *de staf van mijn zoon versmaadt alle hout.* Maar wat dit betekent kan niemand zeggen. Allereerst rijst de vraag: waarop doelt „mijn zoon"? Is dat een herinnering aan Gen.

49 : 9, waar de aartsvader Jakob dit בני gebruikt van Juda? Het is al heel onwaarschijnlijk. Of doelt het op geheel Israël, naar Hos. 11 : 1? En wat is dan verder onder den „staf" te verstaan? Is dat een schepter? of een tuchtroede? Wij weten het niet. En ten slotte: wat is het voor „hout" dat versmaad wordt? zijn dat andere naties? of andere schepters, die slechts voor gewoon hout gehouden worden? Wij vermogen deze vragen niet te beantwoorden. Ik zie hier geen mogelijkheid om tot een verantwoorde verklaring te komen, en ben geneigd met BERTHOLET (HBAT) te zeggen dat wat hier staat niet alleen „gänzlich unverständlich" maar ook „unverbesserlich" is.

16 De Vulg. heeft ויתן weergegeven door *dedi*; met BEWER in BH³ willen ook BERTHOLET, HEINISCH, TROELSTRA, SCHUMPP, ZIEGLER lezen ואתן. KRAETZSCHMAR en NOORDTZIJ lezen וַיֻּתַּן Poe'al; waarvan de consequentie is dat אתה geschrapt moet worden. De LXX heeft καὶ ἔδωκεν en dit bewijst dat de MT origineel moet zijn; het zou trouwens ook heel vreemd zijn indien de zo voor de hand liggende eerste persoon door een fout van afschrijvers in den derden persoon zou gewijzigd zijn, maar het is heel begrijpelijk dat de Vulg. tot het gebruik van den eersten persoon gekomen is. Men zal dan met KEIL, COOKE en AUVRAY den werkwoordvorm als een impersonale moeten opvatten: subj. is „men". מרטה inf. Qal van מרט „wetten" (zie vs 14). Men heeft hiertegen het bezwaar ingebracht, dat volgens vs 14 en 15 het zwaard al gewet is, en wil daarom למרטה veranderen in למרצח (BERTHOLET, KRAETZSCHMAR, NOORDTZIJ) of לטבח (TOY): het gewette zwaard is in moordenaarshand gegeven. Het is echter niet geraden de mogelijkheid van herhaling van wat reeds gezegd is uit te sluiten. Trouwens anders krijgt men toch een herhaling in de tweede helft van het vers. Er is een zekere repetitie in de schildering om de lugubere vreeslijkheid van het zwaard terdege te doen uitkomen. Daarom wordt hier gezegd: *men liet het wetten om het ter hand te nemen;* en dan vervolgt de tweede helft van het vers: *het is gescherpt en gewet* (zie bij vs 14) *om het in moordenaarshand te geven.* Het woord חרב willen velen laten vervallen (CORNILL, TOY, ROTHSTEIN in BH², BERTHOLET, KRAETZSCHMAR, HEINISCH, HERRMANN, VAN DEN BORN), maar de LXX heeft ook ῥομφαία, en het is dus zeer twijfelachtig of men het als een simpel epexegetisch toevoegsel mag beschouwen. Het voorstel van BEWER in BH³ om het eerste deel van den zin tot een actieve uitspraak te maken: „Hij heeft het zwaard gescherpt en Hij heeft het gewet", wijzigt wel niet heel veel in de overgeleverde consonanten, maar is toch, hoe vernuftig ook, te willekeurig om aanvaardbaar te zijn. Wie de הורג is, wordt niet aangeduid; het is opzettelijk onbepaald gelaten om de mysterieuze dreiging te scherper te doen gevoelen, maar er valt niet aan te twijfelen dat Nebukadnezar is bedoeld. Volgens COOKE die in de eerste helft den „moordenaar" reeds vermeld wil zien (hij meent dat in ieder geval een van beide lezingen, die van BERTHOLET c.s. of die van TOY, moet worden aanvaard), bevat het tweede gedeelte slechts „marginal notes"; maar dit is te ver gaande kritiek. Ook de opinie van HERRMANN, al drukt hij zich voorzichtiger uit door te zeggen dat de verzen 14—16 „anscheinend mit Glossen durchsetzt" zijn, doch dat bij de onzekerheid van den tekst moeilijk uit te maken is „was ursprünglich und was Glosse ist" moet op dezelfde wijze beoordeeld worden.

17 Nu wordt de profeet toegesproken (met het zo vaak gebruikte בן־אדם, zie bij 2 : 1); hij moet het uitschreeuwen en weeklagen (הילל imperativus Hiph. van ילל) omdat het (היא is weer het zwaard) gericht is tegen Gods volk en tegen alle vorsten van Israël. מגורי st. cstr. van het part. pass. Qal van het verb. מגר „neerwerpen", dat behalve hier alleen nog voorkomt in Ps. 89 : 45; het gebruik van den st. cstr. vóór een praepositie vinden we vooral wanneer het *nomen regens* een participium is, zie GES-K § 130 *a* en JOÜON *Gr* § 129 *m*; „neergeworpen voor het zwaard" is zoveel als: prijsgegeven aan het zwaard. Dat zijn zowel de vorsten (die zijn het subj. van היו), als het volk: את עמי „tezamen met mijn volk". Er is geen reden dit את עמי met KRAETZSCHMAR uit den tekst te verwijderen als overtollig en niet strokend met het rhythme. De perfecta היתה en היו zijn perfecta prophetica. Om de zekerheid van het vreeslijke dat er gebeuren gaat moet de profeet zich op de heup slaan, een teken van felle smart en diepe verslagenheid, evenals in Jer. 31 : 19.

18 Ook hier hebben we te doen met woorden waaraan wij geen begrijpelijken zin kunnen ontlenen. In בחן is volgens BDB en KÖHLER mogelijk een perf. Poe'al te zien van het verb. בחן „op de proef stellen"; men zou het dan als een impersonale moeten opvatten: „the trial has been made", en men zou daarin een zinspeling kunnen zien op de door Nebukadnezar reeds bevochten overwinningen. In wat er verder volgt krijgen we te doen met de שׁבט מאסת uit vs 15, en wat hier gezegd wordt is even weinig begrijpelijk als wat we daar lezen. De letterlijke vertaling moet luiden: *Want de proef is geleverd, en wat, indien ook de staf die veracht er niet meer wezen zal?* Ook hier hebben alle pogingen om door emendatie tot een draaglijken zin te komen gefaald.

Aan het slot staat de formule נאם אדני יהוה, waarin alleen de Itala אדני niet weergeeft, dat niet met BEWER in BH³ is te elimineren.

19 Met ואתה בן־אדם (evenals in vs 11, zie aldaar) wordt de profeet opnieuw toegesproken en als in vs 13 tot profeteren geroepen. Daarbij moet hij in de handen klappen, een geste die hem eveneens geboden wordt in 6 : 11 (zie aldaar). De bedoeling van deze geste zal hier wel verstaan moeten worden in verband met wat er verder van het zwaard wordt gezegd, zoals reeds OORT ThT 1889, blz. 511, heeft vermoed. Hoe we haar dan precies moeten denken is niet met zekerheid te zeggen; dat de profeet zwaaiende bewegingen zou moeten maken met een zwaard (LOFTHOUSE, TROELSTRA) of met de handen de maat zou moeten slaan (NOORDTZIJ), is uit de gebezigde woorden niet af te leiden. Maar het best zal toch wel de bedoeling met FISCH te omschrijven zijn als „to summon the agent of destruction". Het verb. כפל dat slechts een paar maal in Qal voorkomt, in de betekenis „dubbel vouwen" (in Ex. 26 : 9; 28 : 16; 39 : 9), heeft hier, in de enige plaats waar het in den Niph. gebezigd wordt, den zin van „verdubbeld worden" of „zich verdubbelen". In שׁלישׁתה stuiten we op een moeilijkheid: het kan niet anders zijn dan het femininum van het ordinale שׁלישׁי, met een niet goed te verklaren uitgang. KEIL interpreteert dezen als adverbiaal „ins Dreifache", maar ziet zich dan tevens genoodzaakt aan het „verdubbelen" den zin te geven van „vervielfachen", wat niet gerechtvaardigd is. Er zijn verschillende pogingen gedaan om den tekst te emenderen (men kan hier TOY op naslaan), maar deze zijn in geen geval aanvaardbaar. Het getal „drie" moet in den tekst wel oorspronkelijk zijn; het wordt ook in de

LXX gevonden (ἡ τρίτη ῥομφαία), en ook in de Vulg. „ac triplicetur". De vertaling van de Vulg. is dan te zien als weergave van een vorm van het verb. שׁלשׁ, denominativum van het cardinale שׁלשׁ; de oorspronkelijke tekst zou dan geluid kunnen hebben וְשֻׁלְּשָׁה (Poe'al), zoals door onderscheidene geleerden wordt aangenomen: KRAETZSCHMAR, HERRMANN, COOKE, BERTHOLET (HBAT), BEWER in BH³, en KÖHLER. De bedoeling is dan natuurlijk dat de werking van het zwaard zich verdubbele en verdrievoudige. Dat zwaard wordt verder genoemd een חרב חללים, een zwaard dat verslagenen maakt (Gen. obj.), *een moordend zwaard.* Dat wordt nog versterkt door het volgende חרב חלל הגדול. EWALD, KEIL en ook FISCH denken hierbij aan het zwaard dat ook den koning treft; deze is de grote dode; het adject. הגדול kan niet bij חרב horen, daar dit vrouwelijk is. Maar er is een zeer eenvoudige oplossing voor deze moeilijkheid als we de ה voor חדרת bij גדול trekken (VON ORELLI). Nu wil men ook nog חללים lezen in plaats van חלל en de ה vóór גדול laten vervallen (BEWER in BH³, ZIEGLER; TOY met behoud van de ה), maar het is de vraag of dit wel nodig is: het enkelvoud חלל kan zeer wel collectief gebezigd zijn in dezelfde betekenis als חללים; de vertaling wordt dan: *het grote moordzwaard.* חדרת is een ἅπαξ, part. act. Qal van חדר met de betekenis „umkreisen", „surround" (KÖHLER), dus: *om hen heen suizend.* Voor nog verder gaande emendatie als van KRAETZSCHMAR is geen reden; maar er is evenmin grond voor het oordeel van HERRMANN dat de beide uitspraken over het חרב „unverständlich" zijn.

20 De inf. cstr. met ל na למען is hier een unicum. Maar daarom is het nog niet gemotiveerd met HERRMANN te zeggen: dat „geht sprachlich nicht an". HITZIG zag in de nauwe verbinding van de ל met den inf. een reden om mogelijk te achten dat hier bij uitzondering de inf. cstr. met ל ook na למען geplaatst werd. En dan is er geen reden om in plaats van למוג iets anders te lezen: hetzij met ROTHSTEIN in BH² המס (inf. Niph. van מסס „versmelten") hetzij met BEWER in BH³ המוג (inf. Niph. van מוג). Wat de betekenis van מוג betreft, BDB geeft daarvoor op „melt" en overdr. „faint", KÖHLER „wanken", maar ook „melt, faint". De LXX heeft ὅπως θραυσθῇ; het Gr. verb. θραύω betekent „vermorzelen, verbrijzelen", ook overdrachtelijk „krachteloos maken". Wij zullen dus best kunnen vertalen: *opdat het hart bezwijke.* De voortzetting geschiedt met den inf. abs. הרבה (zie GES-K § 113 *e*, JOÜON *Gr* § 124 *r*), waarbij echter het object המכשלים „de struikelblokken" nogal bezwaar oplevert. Zeer waarschijnlijk is hier wel aan een part. Poe'al of Niph. te denken (vgl. BH); de LXX heeft οἱ ἀσθενοῦντες en dacht dus in ieder geval niet aan *offendicula,* maar aan personen. Het eenvoudigste is alleen de vocalisatie iets te wijzigen en te lezen הַמֻּכְשָׁלִים, zoals ook VON ORELLI doet. De constructie kan verschillend worden opgevat: men kan den finalen zin verbinden met het vorige vers, maar men kan dien ook beschouwen als voorzin van נתתי. Het laatste wordt gedaan door KEIL, TROELSTRA, AUVRAY, FISCH en VAN DEN BORN; maar het lijkt mij beter, met de meeste verklaarders den finalen zin te laten aansluiten op wat in vs 19 is gezegd, zoals ook reeds de LXX heeft gedaan. Verder komt men voor de vraag te staan waar men den nieuwen zin moet laten beginnen, bij נתתי of reeds bij על כל־שעריהם? Het eerste is gedaan door de LXX, maar ik meen dat het hier beter is met HITZIG, VON ORELLI, HEINISCH, BERTHOLET (HBAT), SCHUMPP en ZIEGLER den nieuwen zin met

על כל־שׁעריהם te laten aanvangen. Het pronominaal suffix ziet op de Israëlieten, vgl. ook להם in vs 19; in de LXX ontbreekt het en verschillende exegeten willen het dan ook weglaten (CORNILL, ROTHSTEIN in BH[2], KRAETZSCHMAR, HEINISCH, NOORDTZIJ, COOKE), maar zonder voldoenden grond. אבחת st.cstr. van אבחה is een ἅπαξ; de betekenis er van is onbekend. De LXX heeft παραδέδονται εἰς σφάγια ῥομφαίας, en daarnaar willen CORNILL en TOY lezen נתנו לטבחת חרב. Maar ook al gaat men zover niet dan wil men toch in plaats van אבחת lezen טבחת (zo BEWER in BH[3], en ook BDB en KÖHLER). Men heeft ook gepoogd naar het Assyrisch אבחת als „slachting" of „slachtplaats" te verstaan, maar deze poging kan niet als geslaagd worden beschouwd (zie bij TOY). Een oudere opvatting wil aan het woord den zin van „Zucken des Schwertes" geven (HITZIG, KEIL, VON ORELLI); nog ZIEGLER vertaalt „Wirbeln des Schwertes". HERRMANN volstaat met te constateren dat we hier met een corrupten tekst te doen hebben. Het is mogelijk, maar ik acht het veiliger een *non liquet* uit te spreken. Nog een moeilijkheid doet zich voor bij het woord אח; dit is een interjectie, die alleen bij Ezechiël voorkomt; behalve hier nog in 6 : 11 en 18 : 10 (zie bij 6 : 11). Velen lezen iets anders, bv. אך (TOY) of אַתְּ (OORT ThT 1889 blz. 512), of laten het eenvoudig weg (zo NOORDTZIJ, AUVRAY; COOKE noemt het een *vox nihili*); sommigen stellen het gelijk met אך (HITZIG, VON ORELLI); maar er is geen voldoende reden om het hier niet te houden voor een interjectie van smart (evenals in 6 : 11). עשׂויה part. pass. Qal fem. generis van עשׂה; het subj. is „het zwaard". Voor מעטה wil men in den regel lezen מְרֻטָּה, part. pass. Qal van מרט „wetten" (CORNILL, BH, TOY, KÖHLER, en de meeste nieuwere verklaarders; zelfs FISCH aanvaardt deze emendatie); maar ze is toch onnodig, naar een Arabische analogie kan men het woord verstaan als „getrokken" uit de schede (zo reeds KEIL; voorts ook COOKE en in een zeer recent verleden JOSEPH REIDER in HUCA 1952/53, blz. 90).

19 Gij nu, mensenkind, profeteer, en klap in de handen, dat het zwaard zich verdubbele, verdrievoudige! Een moordend zwaard is het, het grote moordzwaard, suizend om hen heen, 20 opdat het hart bezwijke en opdat het de neergevelden talrijk make! Bij al hun poorten heb Ik .... van het zwaard geplaatst; wee, het is gemaakt tot een bliksem, getrokken ter slachting!

21 Nu wordt het zwaard zelf toegesproken. התאחדי moet beschouwd worden als imperativus fem. gen. Hitpa. van een verbum אחד, dat overigens niet bekend is. Volgens BDB (*add. et corr.*) is het „txt. err. for התחדי". Ook KÖHLER geeft deze lezing op. Zo eveneens BEWER in BH[3], en onderscheidene commentatoren. COOKE denkt dat het misschien een „incorrect form" is voor התחדי (zie ook CORNILL en KRAETZSCHMAR). Sommige Hebr. handschriften hebben התאחרי en verschillende bewerkers menen deze lezing te moeten overnemen (TOY, VON ORELLI, TROELSTRA, NOORDTZIJ, AUVRAY). Het zou echter al heel vreemd wezen indien de aanspraak tot het zwaard begon met de opwekking zich naar achteren te keren, ook al zou de bedoeling van den tekst wezen vier verschillende richtingen aan te geven; dit is terecht door HERRMANN opgemerkt. We zullen daarom het best doen in ieder geval aan een vorm van het werkw. חדד te denken, met de betekenis „scherp zijn", zie bij vs 14. De Hitpa. hier kan dan worden opgevat als „sich scharf zeigen", „show oneself sharp" (KÖHLER). הימני imper. Hiph. v. ימן, met de betekenis „naar rechts gaan".

Met het daarop volgende השׂימי staat het weer moeilijk. Naar den vorm zou men het moeten opvatten als imperativus fem. gen. Hiph. van שׂים, maar 1° is niet goed te begrijpen wat hier de betekenis zou zijn, 2° is er overigens geen enkele vorm van dezen Hiph. met zekerheid bekend (KÖHLER, zie ook bij 14 : 8). Het is zeer goed mogelijk dat we hier met een door dittografie ontstanen vorm te doen hebben, die ook in een enkel Hebr. handschrift ontbreekt en in de LXX, Itala en Vulg. niet is weergegeven (zo BH en KÖHLER). Wil men het woord handhaven, dan kan men het met de Nieuwe Vertaling van het Ned. Bijbelgenootschap weergeven door „val aan", maar het is waarschijnlijker dat het niet in den tekst behoort. De emendatie in הקדימי (zie TOY), die uit den aard der zaak voor het eerste woord van den tekst de lezing התאחרי veronderstelt, en zo komt tot vier aangegeven richtlijnen, is, mede om de bezwaren tegen התאחרי, in geen geval aanbevelenswaardig. השׂמילי imperat. vr. Hiph. van שׂמאל, met weggevallen א (evenals in 2 Sam. 14 : 19), „naar links gaan". Vele handschriften hebben overigens de schrijfwijze השׂמאילי. In het slot אנה פניך מעדות is פנים overdrachtelijk gebruikt van de scherpe kanten van het zwaard, zoals ook in Pred. 10 : 10 van de snede van de bijl, en vandaar dat het part. Hoph. van יעד vrouwelijk is (KRAETZSCHMAR); er is geen reden met BEWER in BH[3] te lezen מעדים, evenmin om met BERTHOLET (HBAT) פניך te veranderen in פיותיך (in aansluiting bij Spreuk. 5 : 4).

21 *Betoon u scherp, keer u naar rechts, ... keer u naar links, waarheen ook uw scherpten gericht zijn.*

22 Hier zegt Jahwe dat Hijzelf in de handen zal klappen; dezelfde uitdrukking als in vs 19. Ze zal dan ook in denzelfden zin verstaan moeten worden: Jahwe zelf roept het zwaard in heel zijn verschrikkelijke werking op. Het is wel een anthropomorfisme, maar niet zoals sommigen menen een uitdrukking van vreugde in het bloedige werk (zo bv. BERTHOLET, COOKE e. a.). Door het werk van het zwaard zal Hij zijn gramschap stillen: הנחתי חמתי, evenals in 5 : 13 en 16 : 42, Hiph. van נוח in den vorm הֵנִיחַ, zie aldaar. Het slot: „Ik, Jahwe, heb het gesproken" is de waarborg dat het geschieden zal.

vs **13—22** In een stuk, dat sterke poëtische bewogenheid toont, en waarvan de tekst niet altijd even duidelijk (vermoedelijk ook niet in alles zuiver overgeleverd) is, wordt het zwaard, het werktuig van Gods gericht, in al zijn vreeslijkheid geschilderd. Het is gescherpt, gewet, om als een bliksem te flikkeren, een geweldig bloedbad aan te richten. Daartoe wordt het in moordenaarshand gegeven, en wel — de profeet moet deswege een smartelijke weeklacht aanheffen en zich ten teken van diepe verslagenheid op de heup slaan — gericht tegen volk en vorsten van Israël. Toch moet de profeet dat zwaard door zijn profetisch woord aankondigen en het met handgeklap oproepen, dat het zich in dubbele, ja drievoudige kracht openbare: een moordend zwaard, het grote moordzwaard, om de Israëlieten heen suizend, ten einde de harten te doen bezwijken en het getal der slachtoffers groot te maken. Bij al hun poorten plaatst God dat zwaard — wee, het is gemaakt tot een bliksem, het is getrokken ter slachting!

En dan wordt het zwaard zelf toegesproken: laat het zich maar goed scherp tonen, naar rechts en naar links slaan, waarheen het zich ook maar te richten heeft.

Terwijl ten slotte de verzekering komt, dat God zelf zal doen wat Hij den profeet opdroeg: met handgeklap zal Hij het zwaard oproepen en zo zijn gramschap stillen.

Dit heeft Hij, de HEERE, gesproken (en dus zal het geschieden).

vs 23—32 Het zwaard van den koning van Babel

23 Inleidende formule als in vs 1, 6, 13.

24 De profeet, wederom toegesproken met ואתה בן־אדם (als in vs 11 en vs 19), ontvangt nu opdracht tot het verrichten van een symbolische handelang, enigszins overeenkomende met die in 4 : 1, 2. שִׂים־לך: het verb. שׂים zal hier wel zoveel zijn als: *teken*; לך *dat. commodi* liggend in de richting van *dat. ethicus* (GES-K § 119 *s*, DAVIDSON *Synt* § 101 Rem. 1 *b*, JOÜON *Gr* 133 *d*, welke laatste tegen den naam dat. ethicus bezwaar heeft, zie noot 1). Op welke wijze de tekening gemaakt moet worden blijft onaangeduid, maar men kan zich voorstellen, dat het door het trekken van enige lijnen in het zand gemakkelijk kon geschieden. Aan den inf. לבא moet hier de modaliteit van „kunnen" worden toegekend. Door te spreken van het „zwaard" van den koning van Babel wordt nu duidelijk gemaakt, dat daarin het „zwaard" van Jahwe is belichaamd, waarvan in het voorafgaande voortdurend gesproken is. De beide wegen moeten zo getekend worden dat ze den indruk maken uit één en hetzelfde land (Babel) te komen. Daar ארץ gewoonlijk vrouwelijk is hebben twee Hebr. handschriften bij KENNICOTT אחת, en dat wil men ook veelal lezen (zie BH en TOY), maar daar er enkele andere voorbeelden zijn dat ארץ mannelijk gebruikt wordt (Gen. 13 : 6 en Jes. 9 : 18) is het niet noodzakelijk den tekst te wijzigen. יד is een *handwijzer*, eigenl. een „teken" (zo bv. in 1 Sam. 15 : 12; 2 Sam. 18 : 18; en Jes. 56 : 5 een „gedenkteken"); moeilijk is בָּרֵא: het kan imperat. en infin. Pi. zijn van een verb. ברא, met de betekenis „omhakken" van een woud, Joz. 17 : 15, 18, of „neerhouwen" met een zwaard, 23 : 47. In de LXX ontbreekt het eerste ברא geheel en al, voor het tweede schijnt zij בראשׁ gelezen te hebben dat dan met het begin van vs 25 verbonden is; zij heeft καὶ χεὶρ ἐν ἀρχῇ ὁδοῦ πόλεως· ἐπ' ἀρχῆς ὁδοῦ διατάξεις κτλ. ROTHSTEIN in BH[2], TOY en ook COOKE willen haar volgen, maar anderen zijn hiermee niet tevreden en willen nog verdere veranderingen in den tekst aanbrengen, waarvoor niet voldoende reden bestaat. Als men het woord ברא moet handhaven, waarvoor nog wel reden is, juist omdat het zoveel moeite geeft, zal men het met BDB en FISCH het best kunnen weergeven door „cut out"; de bedoeling zou dan zijn dat de handwijzer uit een brok hout gesneden werd. Ik zou willen vertalen: *en snijd een handwijzer; voor het beginpunt van den weg naar een stad moet ge er een snijden;* en ik versta dit dan zo: aan het beginpunt van elk der twee getekende wegen, die naar een bepaalde stad leiden, komt een handwijzer te staan.

25 תשׂים in dezelfde betekenis als in vs 24. את heeft hier, evenals in 2 Sam. 15 : 23, den zin van „in de richting van"; het is niet nodig het met BH te veranderen in אל of met COOKE in על. Rabba, toentertijd de hoofdstad van het rijk der Ammonieten, tegenwoordig Amman, de hoofdstad van Transjordanië. De ב vóór ירושלם kan hier het best verstaan worden in den zin van

met; בצורה fem. van het adj. בצור „versterkt, ontoegankelijk"; de meesten willen naar de LXX lezen בתוכה (zo TOY, BH en tal van anderen), maar het is niet in te zien waarom men aan de lezing der LXX de voorkeur zou geven; we handhaven met VON ORELLI, AUVRAY, VAN DEN BORN en natuurlijk ook FISCH, den MT. Ook de *Revised Standard Version* doet dit; zij heeft „Jerusalem the fortified".

Een weg moet ge tekenen, waarlangs het zwaard kan komen in de richting van Rabba der Ammonieten of in de richting van Juda, met het versterkte Jeruzalem.

26 Hoe moet men de verbale vormen עמד enz. opvatten? Doelen deze perfecta op iets wat in de nabije toekomst ligt, of moet men denken aan iets wat reeds gebeurt of gebeurd is? De LXX vertaalt στήσεται, en de gegeven vertalingen verschillen. Met DAVIDSON ben ik het eens dat men het beste doet al de perfecta als praesentia te vertalen. Het is niet uit te maken of de profetie hier een toekomstbeeld wil tekenen dan wel een reeds aanwezige situatie; bij het gebruik van den tegenwoordigen tijd in de vertaling kan men dit in het midden laten. Volgens JOSEPH REIDER, HUCA 1952/53, blz. 90 vv. kan אם הדרך vergeleken worden met een Arabische uitdrukking die gebruikt wordt van een groten weg of karavaanspoor met kleinere wegen of sporen er om heen, en te vertalen is als „the main part of the road". We zouden dus niet te denken hebben aan een „kruispunt" of „tweesprong" zoals men gewoonlijk aanneemt, maar aan den „hoofdweg", en het volgende בראשׁ שׁני הדרכים is dan ook niet als een latere glosse te beschouwen, zoals enkelen menen (HERRMANN, COOKE). De scène speelt zich af aan den hoofdweg, op het punt waar deze zich in tweeën splitst. Daar worden mantische hulpmiddelen te baat genomen om tot een beslissing te komen: לקסם־קסם, algemene uitdrukking: *om waarzeggerij te plegen,* vgl. ook 13 : 23. Vervolgens worden een drietal bizondere mantische praktijken genoemd. De eerste is het pijl-orakel (קלקל Pilp. van קלל, met ב: „schudden"), waarbij de uit verschillende met inscripties voorziene pijlen getrokkene geacht werd de gewenste aanwijzing te geven; over deze divinatie-methode is ons uit Babel niets bekend, maar uit het volgende vers kan worden afgeleid, dat in dit geval twee pijlen werden gebruikt: één met den naam Jeruzalem en één met den naam Rabba, terwijl dan die welke met de rechterhand gegrepen werd de beslissing gaf. De tweede praktijk is die van het raadplegen der t e r a f i m. Deze worden in het O. T. meermalen vermeld (Gen. 31 : 19; Richt. 17 : 5; 1 Sam. 19 : 13; 2 Kon. 23 : 24; Hos. 3 : 4; Zach. 10 : 2). Men raadplege het art. *Terafim* van GISPEN in de *Bijb. Encyclopaedie.* Op welke wijze het raadplegen der terafim geschiedde is ons niet bekend. De derde praktijk is die van het bezien der lever, een praktijk die in Babel zeer ontwikkeld was; men zie de uitvoerige behandeling bij MORRIS JASTROW Jr, *Die Religion Babyloniens und Assyriens, II,* Giessen 1912, blz. 213—415.

27 Hier wordt de uitslag van het orakel-vragen medegedeeld. In de rechterhand van den koning bevindt zich het קסם, dat „Jeruzalem" aanduidt (zie hierboven). De beslissing valt dus ten ongunste van Jeruzalem uit, en zal ten gevolge hebben het opstellen van muurbrekers (כרים, zie bij 4 : 2); het openen van den mond met moord (רצח, een substantivum, gevormd van het verb.

רצח, dat behalve hier alleen voorkomt in Ps. 42 : 11; in beide plaatsen menen velen iets anders te moeten lezen, hier: צרח „geschreeuw", naar de LXX; zo reeds HOUBIGANT, zie voorts TOY, ROTHSTEIN in BH² e.a.), wat hier wel den zin zal hebben van „moordgeroep" (TROELSTRA); het aanheffen van een oorlogskreet (תרועה, waarvan PAUL HUMBERT, *La Terouᶜa'*, Neuchatel 1946, meent dat het uitsluitend ziet op een met menselijke stem voortgebracht geluid, maar zie daartegenover GISPEN, *Het boek Leviticus*, Kampen 1950, blz. 330 vv.; hier is het zeker wel het krijgsgeschreeuw); waarop nog eens volgt het opstellen van stormrammen en wel tegen de poorten (voor velen een reden om het de eerste maal voor een foutief insluipsel te houden, zo BH, TOY, en onderscheidene commentatoren, maar of dit juist is valt zeer te betwijfelen; de LXX heeft het ook tweemaal); en ten slotte van het opwerpen van een סללה en het bouwen van een דיק (over beide zie men bij 4 : 2). Hier wordt duidelijk, waarom in vs 25 Jeruzalem is gequalificeerd als בצורה: voor Nebukadnezar moest het een punt van overweging zijn of hij zich eerst in een snellen opmars van Rabba zou meester maken dan wel aanstonds het risico van een langdurig beleg van het zeer versterkte Jeruzalem op zich zou nemen.

28 De pronominale suffixa in dit vers hebben geen betrekking op de Chaldeeën, maar op Ezechiëls volksgenoten. In hun ogen is het door Nebukadnezar verkregen *omen* en zijn daarop rustende beslissing als een vals orakel te beschouwen. Zij geloven niet dat de Chaldese monarch tegen Jeruzalem zal oprukken, omdat zij op de onaantastbaarheid van hun heilige stad vertrouwen. VON ORELLI geeft een van deze gewone opvatting afwijkende interpretatie: hij ziet כקסום־שוא als subj. van והיה „ihnen widerfährt wie falsches Orakel", d. w. z. zij hebben zo iets als een op een vals orakel steunend vertrouwen. In verband daarmee trekt hij dan בעיניהם bij het volgende. Deze verklaring van כקסום־שוא is echter veel te kunstmatig. Wat nu volgt שבעי שבעות להם is wel wat duister. Twee vertalingen zijn mogelijk, die beide hun voorstanders hebben: „zij hebben dure eden" en „zij hebben weken en weken voor zich". In de LXX en Pesj. ontbreken de woorden; TOY qualificeert ze als een „unintelligible gloss", en dit gevoelen wordt gedeeld door ROTHSTEIN in BH², HEINISCH, HERRMANN, COOKE, AUVRAY. Dit is echter het niet aanbevelenswaardige volgen van den weg van den minsten weerstand. Anderen beproeven door emendatie tot een oplossing te komen. HITZIG stelt voor שמעי שמעות להם. BERTHOLET verbindt de woorden met בעיניהם en leest שמעי שמעות חלם„es kommt ihnen vor als vernähmen sie ein geträumtes Gerücht". ROTHSTEIN in KAUTZSCH, *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*³, Tübingen 1909/10, heeft den voorslag gedaan de woorden geheel met het voorafgaande saam te voegen en te lezen והיה להם כקסום־שוא בעיניהם שבעות אלהים „und es war ihnen wie ein Trugorakel in ihren Augen der Gotteseid", waarmee duidelijk de oorzaak van Nebukadnezars strafexpeditie tegen Juda zou zijn aangegeven. In dezelfde richting beweegt zich BEWER in BH³ met zijn *frt l* נשבעי שבעות להפר „zij die eden zwoeren om ze te schenden". Het is echter niet nodig den tekst te wijzigen: ook bij de vertaling „zij hebben dure eden" is het mogelijk aan de jegens Nebukadnezar afgelegde eden van trouw (vgl. 17 : 13) te denken; op grond van deze eden denken de Judeeërs dat zij niets te vrezen hebben en zijn zich er niet van bewust, dat de Chaldese vorst heel goed weet dat zij

bezig zijn deze eden door een lonken naar Egypte te breken (zo REDPATH, NOORDTZIJ, ZIEGLER). Het is dan ook niet juist met KRAETZSCHMAR te denken aan het verbond waarvan sprake is in Jer. 34 : 8 vv., waarmee zij volgens hem hoopten Jahwe te verzoenen en het dreigende onheil af te wenden. En evenmin kan men deze „dure eden" met KEIL en SCHUMPP beschouwen als die waarmee Jahwe zich aan Israël verbonden had, en waarop het volk zijn vertrouwen bouwde. De vertaling „eden" lijkt mij dan ook beter te passen dan die van „weken", afkomstig van EWALD en overgenomen door SMEND, TROELSTRA en FISCH, waarbij men dan veronderstelt een gevoel van valse gerustheid bij de Judeeërs, of het gevaar nog lang niet aanstaande is, of ze nog weken en weken den tijd hebben. In hun gemoedsgesteldheid ging het veeleer om een a f stel dan om een u i t stel van Nebukadnezars komst.

והוא מזכיר עון doet denken aan het rechtsleven; er is hier sprake van een aanklager, die de gepleegde misdaad voor het gericht brengt, en oorzaak is dat de schuldige gestraft wordt. Deze aanklager is natuurlijk Nebukadnezar; het הוא in tegenstelling met de „zij" waarop de pronominale suffixa in het eerste gedeelte van het vers betrekking hebben, wijst terug naar den koning van Babel van wien in het voorafgaande voortdurend sprake was. Er is geen reden met KRAETZSCHMAR en NOORDTZIJ aan koning Zedekia te denken: ook niet met KEIL aan Jahwe zelf. En evenmin is והוא als een neutrum te verstaan (zo SMEND, VON ORELLI en FISCH): dat, te weten hun luchthartige houding zoals die in het eerste gedeelte van het vers is getekend. להתפש inf. Niph. v. תפש „grijpen": „opdat zij gegrepen worden" nl. door het gericht. De Judeeërs mogen het niet geloven, maar Nebukadnezar is het instrument in Gods hand, die hun ongerechtigheid aan den dag brengt en hen de verdiende straf laat ontvangen.

Dat zal in hun ogen zijn als een ijdele waarzegging: zij hebben zich van dure eden verzekerd; maar hij zal hun ongerechtigheid in herinnering brengen opdat ze gegrepen worden.

29 Daarom zegt de Here HEERE (אדני in den cod. Vatic. der LXX en in de Itala ontbrekend, moet niet met BH worden weggelaten): omdat gij (Ezechiëls volksgenoten worden nu rechtstreeks toegesproken) uw ongerechtigheid in herinnering brengt — was in het vorige vers Nebukadnezar de aanklager, hier zijn het de Judeeërs zelf. Het is niet juist met BERTHOLET (HBAT) de punctuatie te veranderen en een infin. Niph. te lezen; we hebben te doen met een inf. Hiph. die ietwat ongewoon gevormd is, zie GES-K § 53 *l*, JOÜON *Gr* § 54 *c*. Zij klagen zichzelf aan door het openbaar worden van hun overtredingen, bij het zichtbaar worden van hun zonden, in al hun handelingen. Het woord עלילות wordt door Ezechiël steeds in ongunstigen zin gebezigd, zie ook bij 14 : 22. Hier blijkt duidelijk dat de עון die Nebukadnezar in herinnering brengt niet te beperken is tot de neiging om zich aan Babels oppergezag te onttrekken; het gaat om heel het schuldig gedrag van Juda; misschien mag daarbij gedacht worden aan bizonder ergerlijke misstanden van recenten aard (vgl. FISCH). Alvorens nu de nazin volgt die op den causalen voorzin met יען aansluit, wordt de causale voorzin herhaald in den vorm יען הזכרכם „omdat gij in herinnering gebracht zijt", d. w. z. omdat gij wegens uw ongerechtigheid aangeklaagd zijt — en nu komt de nazin בכף תתפשו. Over

den zin van den Niph. תתפשׂו zie men bij vs 28. De toevoeging בכף kan in veler ogen geen genade vinden; omdat de LXX heeft ἐν τούτοις wil men lezen בהם, zo CORNILL, ROTHSTEIN in BH[2], BERTHOLET, HEINISCH, HERRMANN, TROELSTRA, SCHUMPP, ZIEGLER, STEINMANN; BEWER in BH[3] stelt voor באף. Er is echter geen voldoende reden om den tekst te wijzigen. KRAETZSCHMAR herinnert aan 29 : 7, waar ook het verb. תפשׂ met כף verbonden is, maar toch in een anderen zin. Welke die כף is wordt niet aangeduid. KEIL ziet er een terugwijzing in naar vs 16, waar dezelfde uitdrukking wordt gebezigd van „het zwaard", en denkt dan aan de יד־הורג. Zakelijk komt het daar ook wel op neer, maar de zegswijze lijkt mij met COOKE het best te verstaan als „forcibly arrested"; de schuldige wordt gegrepen, zoals wij zeggen „door den sterken arm".

30 Thans richt zich het woord Gods tot koning Zedekia. Hij wordt aangesproken met nadruk (ואתה) als חלל en רשׁע. Het eerste woord kan hier niet de gewone betekenis hebben van „doorboord", „gedood", maar moet den zin hebben van „profaan", „ontwijd", zoals ook het femininum חללה in Lev. 21 : 7, 14 (zie BDB). KEIL wil vasthouden aan de gewone betekenis; omdat Zedekia niet gedood is geeft hij er dan den figuurlijken zin aan van „dem Tode verfallener". En zo ook ZIEGLER. Reeds SIEGFRIED-STADE heeft de beide woorden met elkaar in st. cstr. willen verbinden חֲלַל־רְשַׁע „Frevelentweiheter"; hij is daarin gevolgd door KRAETZSCHMAR en BERTHOLET (HBAT), en insgelijks door KÖHLER die daarbij echter bij de gewone betekenis van חלל blijft, en vertaalt „von Freveln getötet", „deadly wounded by wicked deeds". Het beste is evenwel met de meeste verklaarders twee asyndetische adjectiva te blijven aannemen, en aan חלל den zin van „entweihter" (VON ORELLI, HERRMANN), „dishonoured" (COOKE) of „verworpeling" (TROELSTRA) te geven. Deze qualificatie moet dan samenhangen met het feit van zijn eedbreuk tegenover Nebukadnezar. Dat de titel נשׂיא ישׂראל gebruikt wordt is niet omdat Ezechiël aan Zedekia het praedicaat מלך niet wil toekennen, zoals men wel gemeend heeft (zie daarover bij 7 : 27).

Onder יומו is de dag van zijn ondergang te verstaan, zie 1 Sam. 26 : 10; Ps. 37 : 13. De עון קץ, waarin קץ een qualitatieve genetivus is, is de schuld die tot de uiterste grens gekomen is; en de עת עון קץ is de tijd waarop dat het geval zal zijn en waarmee dan ook de rechtvaardig verdiende straf komt. Op dat tijdstip zal ook Zedekia ten val komen. Bedoeld is het tijdstip van Jeruzalems verwoesting door de Chaldeeën.

31 het woord, dat God tot Zedekia richt, ingeleid met de bekende formule כה אמר enz. Ook hier wordt in deze formule in den cod. Vaticanus der LXX en in de Itala de naam אדני gemist, zonder dat daaraan een grond te ontlenen is dien met BH uit den tekst te verwijderen. De vormen הסיר, הרים en השׁפיל zullen wel als infinitivi absoluti met de kracht van imperativi bedoeld zijn (naar GES-K § 113 *bb* en JOÜON *Gr* § 123 *u*), maar het eigenaardige is dat ze als infinitivi constructi geschreven zijn: de infinitivi absoluti zouden geschreven moeten zijn הָסֵר, הָרֵם en הַשְׁפֵּל, zoals er ook staat הַגְבֵּהַ. CORNILL, BH e. a. willen de vormen dan ook aldus lezen (TOY echter niet). GES-K t. a. p. maakt in noot 3 nog de opmerking dat het Ketib waarschijnlijk bedoelde als הָסֵיר enz. te worden gelezen. In elk geval moeten we als gebiedende wijzen

vertalen. מצנפת „Kopfbund", „turban" (KÖHLER), gewoonlijk het hoofddeksel van den hogepriester (Ex. 28 : 4, enz.), is hier een teken van de koninklijke waardigheid. Er is geen reden om met KRAETZSCHMAR aan te nemen dat het ook in dit geval „Abzeichen des Oberpriesters" zou zijn dat de koning bij de sluiting van het verbond droeg. עטרה „Kranz, Diadem", „crown, wreath", hier evenals in Jer. 13 : 18 koninklijke hoofdtooi. De toon is scherp, abrupt wordt het gezegd: *wegdoen dien tulband, afzetten die kroon!* Wat nu volgt זאת לא־זאת is enigszins duister; maar niet ten onrechte neemt men algemeen als de bedoeling aan, dat alles onderstboven gaat. Misschien is het een spreekwoordelijke zegswijze evenals de daarna komende uitdrukking, even scherp en abrupt als die omtrent tulband en kroon: *wat laag is verhogen, wat hoog is vernederen!*

32 Het driemaal herhaalde עוה, een ἅπαξ, betekent „Trümmer", „ruin" (KÖHLER); de bedoeling van de herhaling is er een bizonder sterken nadruk op te laten vallen. Het suff. 3 pers. vr. enkelv. in אשימנה zal men vermoedelijk het best op de stad Jeruzalem kunnen laten slaan: *puinhopen, puinhopen, puinhopen maak Ik er van!* Wat daarop volgt גם זאת לא היה bereidt ons weer aardig wat moeilijkheid: de woorden worden zeer verschillend verstaan, en, zoals te begrijpen is, ook op verschillende manier geëmendeerd. HERRMANN weet er helemaal geen raad mee. Wat de voorgestelde emendaties betreft, den meesten ingang heeft die van CORNILL gevonden welke zich aansluit bij de LXX met haar οὐδ' αὕτη τοιαύτη ἔσται; hij leest אוי לה כזאת תהיה (אוי naar den codex Vaticanus die οὐαὶ αὐτῇ heeft) „wee haar! zo zal zij blijven". Aldus ROTHSTEIN in BH², BERTHOLET, HANS SCHMIDT, HEINISCH, COOKE. Een andere emendatie is voorgesteld door HITZIG, en wordt nog voorgestaan door BEWER in BH³: גם אות לא יהיה „auch ein Zeichen geschieht nicht". Onder de verschillende meningen van hen die zich aan den MT houden zijn te noemen: „auch dies soll nicht sein", d. w. z. de situatie die in het begin van het vers wordt getekend zal niet blijvend zijn (KEIL); „auch dieses — zu nichte wird's"; bij dat „dieses" zou dan te denken zijn aan wat (naar vs 31) verhoogd wordt (VON ORELLI); de woorden zijn een „erregter Zwischenruf", aldus te vertalen: „wahrlich solches ist noch niet geschehen!" (KRAETZSCHMAR, gevolgd door NOORDTZIJ). Deze laatste mening lijkt mij de beste. Het perfectum היה moet zeker als een verleden tijd worden opgevat, en גם kan uiteraard emphatisch worden verstaan: *inderdaad is zo iets nooit gebeurd.* Voor deze gedachte vergelijke men ook 5 : 9. In deze richting zoekt ook AUVRAY de oplossing, maar dan zonder de woorden als een parenthesialen uitroep te verstaan (die overigens wel meer in het Hebreeuwse taaleigen gebezigd wordt); hij verbindt ze, met enige vrijheid, met het voorafgaande in dezer voege: „Ruine, ruine, ruine, voilà ce que j'en ferai, comme il n'y en eut jamais de pareille"...

Aan het slot lezen we de woorden עד־בא אשר־לו המשפט *totdat hij komt die het recht heeft.* In deze ietwat mysterieuze woorden wordt, nadat het zwarte gordijn gevallen is, nog weer een lichtend toekomstperspectief geopend, en wel in de komst van den Messias, zoals vrij algemeen door de exegeten wordt erkend. HERBERT HAAG meent echter dat er van de verwachting van een *persoonlijken* Messias bij Ezechiël geen sprake is, ook hier niet (zie blz. 68 noot 1); wat hier gezegd wordt denkt hij als „eine Anspielung auf das schon Gn 49, 10

niedergelegte Traditionsgut" te kunnen terzijde schuiven. Nu wordt wel meer naar Gen. 49 : 10 verwezen, en zeker niet ten onrechte: het is dezelfde van wiens „komen" daar evenals hier gewaagd wordt. Maar het is zeker niet juist wanneer men in Gen. 49 : 10 leest שֵׁלוֹ en dit met אשר־לו המשפט gelijk stelt; het element המשפט waarop het voor de gelijkstelling juist zou aankomen wordt in Gen. 49 : 10 geheel gemist. Dit tegen DAVIDSON, KRAETZSCHMAR, COOKE, en met name tegen LORENZ DÜRR, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung,* Berlin 1925, blz. 67. שילה in Gen. 49 : 10 is de met een zekere geheimzinnigheid omhulde naam van den Messias, mogelijk wel aan het Hethietisch ontleend (vgl. *Het boek Genesis opnieuw uit den grondtekst vertaald en verklaard,* III², Kampen 1949, blz. 206—208). Hier wordt echter geen naam genoemd; de Messias wordt alleen, in aansluiting op de profetie van Gen. 49 : 10, aangeduid als hij „die het recht heeft", nl. op de heerschappij. Als de volledige katastrofe voor Jeruzalem is aangekondigd, wordt in tegenstelling met Zedekia die slechts per gratie van een vreemden overweldiger de kroon verkregen heeft, en die weer moet verliezen, gewezen op Hem, die de rechtmatige Koning is (vgl. ook EDELKOORT, *De Christusverwachting in het Oude Testament,* Wageningen 1941, blz. 364). In ונתתיו hebben we te doen met een verkort relatief zinnetje, en het suff. 3 p. mannel. enkelv. moet grammatisch terugslaan op משפט, en zakelijk op datgene waarop de Messias recht heeft, te weten de heerschappij die voor hem is bestemd, „de gehoorzaamheid der volken", zoals in Gen. 49 : 10 gezegd wordt.

vs **23—32** De profeet ontvangt nu opdracht tot het ten uitvoer leggen van een zinnebeeldige handeling, bestaande in het maken van een tekening van twee wegen waarlangs het zwaard van den koning van Babel kan komen. Uit één en hetzelfde land moeten die beide wegen naar een bepaalde bestemming leiden, en daartoe moet aan het begin van elken weg een handwijzer worden geplaatst: de wegen moeten leiden òf naar Rabba der Ammonieten òf naar Juda met de versterkte hoofdstad Jeruzalem. En dan wordt de koning van Babel voorgesteld als staande aan den hoofdweg bij het scheidpunt der twee wegen, waar hij met behulp van mantische praktijken tracht tot een beslissing te komen waarop nu allereerst zijn veldtochtsplan gericht moet zijn: hij maakt gebruik van het pijl-orakel, raadpleegt de terafim, en beziet de lever. Het beslissende lot, in zijn rechterhand, wijst Jeruzalem aan, waartegen muurbrekers zullen worden opgesteld, en krijgskreten zullen worden aangeheven, waarvan de poorten zullen worden gerammeid en waaromheen belegeringswallen zullen worden opgericht. Dat door den Babylonischen koning verkregen orakel zullen Ezechiëls volksgenoten wel als volstrekt ongeloofwaardig beschouwen — de dure eden van trouw die zij Babel gezworen hebben beschouwen ze als een veiligen waarborg tegen een eventuelen aanval van die zijde — maar de koning van Babel zal als de aanklager voor het gericht hun ongerechtigheid in herinnering brengen, zodat zij gegrepen worden om de welverdiende straf te ondergaan.

Ja, het zijn ten slotte de Judeeërs zelf die hun ongerechtigheid in herinnering brengen; zij treden als zelf-aanklagers op door het openbaar komen en zichtbaar worden van al hun boze daden, en daarom zullen zij door den sterken arm van het gericht gegrepen worden. En ook voor hun koning, Zede-

kia, die als een profaan en goddeloos mens gequalificeerd wordt, breekt de dag van zijn ondergang aan als de ongerechtigheid haar toppunt zal bereikt hebben en het oordeel niet langer kan uitgesteld worden: weg met de tekenen van zijn vorstelijke waardigheid, tulband en kroon! Niets blijft zoals het was, een radikale omkeer treedt in: wat laag was wordt hoog, wat hoog was laag! Een uitgestrekten puinhoop maakt God van Jeruzalem, — iets als niet eer is gebeurd. Maar in de toekomst rijst de figuur op van den Messias, die komt met het recht op de heerschappij, welke God hem geven zal.

vs 33—37 Het zwaard des HEEREN tegen de Ammonieten

33 De profeet, aangesproken met ואתה בן־אדם als in de verzen 11, 19 en 24, moet nu profeteren en een woord Gods doen horen (אדני ontbreekt in den cod. Vaticanus der LXX en in de Itala, maar is niet met BH te schrappen), dat betrekking heeft op (אל, dat zeker niet met BEWER in BH³ te wijzigen is in על) de Ammonieten en op hun gesmaad. Gewoonlijk denkt men bij dat „gesmaad" aan de houding die de Ammonieten na den ondergang van Jeruzalem in 586 hebben aangenomen (zie 25 : 3, 6), en in verband daarmee houdt men het er dan ook voor, dat deze profetie eerst van na 586 dagtekent. Maar daartegenover mag er op gewezen worden dat ook reeds in Zef. 2 : 8 sprake is van גדפי בני עמון, waarmee zij חרפו את־עמי. Er is dus geen reden om ter wille van het hier gebruikte חרפתם aan een datering na 586 te denken, evenmin als er reden is om met ROTHSTEIN in KAUTZSCH, *Die H. Schrift des A. T.*³, Tübingen 1909/10, I, 873, dit חרפתם te houden voor een latere inlassing met het oog op de profetie tegen Ammon in hfdst. 25.

De profetie die Ezechiël nu over Ammon moet doen horen herinnert in menig opzicht aan die in vs 14 vv. *Een zwaard, een zwaard is ontbloot ter slachting, gewet zoveel het kan, opdat het blikseme!* De herhaling van חרב verhoogt den nadruk. פתוחה part. pass. Qal v. פתח, hier, evenals in Ps. 37 : 14, gebruikt voor het „ontbloten" van een zwaard. Voor het verb. מרט zie men bij vs 14. להכיל is niet gemakkelijk te verklaren. Het moet inf. Hiph. zijn van כול, met de betekenis „erfassen, aufnehmen", „contain, hold in" van een zekere hoeveelheid (KÖHLER); de LXX heeft εἰς συντέλειαν en velen willen daarom lezen לכלה (zo HERRMANN, BERTHOLET (HBAT), ZIEGLER, STEINMANN en ook KÖHLER). CORNILL heeft voorgesteld להלל inf. Hiph. van הלל met de betekenis „doen stralen"; zijn emendatie is overgenomen door TOY, BEWER in BH³, VON ORELLI, KRAETZSCHMAR, NOORDTZIJ en VAN DEN BORN. De beste verklaring lijkt mij die van DAVIDSON: „to the uttermost", letterl. „as far as it can hold or receive"; en het is zeer goed denkbaar dat de LXX met haar εἰς συντέλειαν hetzelfde bedoeld heeft, en dus niet iets anders heeft willen lezen. De poging van KEIL om להכיל te verklaren als een defectieve schrijfwijze voor להאכיל „damit es fresse", kan moeilijk als geslaagd worden beschouwd. Door mijn vertaling „zoveel het kan" hoop ik de bedoeling zo goed mogelijk te hebben weergegeven. Het subst. בָּרָק na למען is onmogelijk; ik meen met BEWER in BH³ de vocalisatie te moeten wijzigen en te lezen den inf. cstr. בְּרֹק.

34 Uit לך blijkt dat hier de Ammonieten geapostrofeerd worden, wat ook in de volgende verzen volgehouden wordt. De infinitivi חזות en קסם hebben een

onbepaald subject: „men". Zakelijk zijn natuurlijk bedoeld de mantici van de Ammonieten. In לתת enz. zullen we den inhoud te zien hebben van de valse voorspellingen. CORNILL, TOY, BH, en onderscheidene commentatoren willen in plaats van אותך lezen אותה; maar het feit dat de LXX ook σε heeft noopt hier tot voorzichtigheid. Nu is de moeilijkheid bij de lezing אותך dat men hier denkt aan het zwaard, terwijl het niet het zwaard is dat toegesproken wordt, maar de Ammonieten. Het komt mij voor, dat wij אותך moeten verstaan van de Ammonieten evenals לך, en het נתן אל צוארים zou ik dan willen interpreteren naar analogie van plaatsen als Joz. 10 : 24 en Klaagl. 5 : 5. Volgens hun mantici zouden dus de Ammonieten de gelegenheid krijgen een triomf te vieren op degenen die hier worden aangeduid als חללי רשעים. De vraag is hierbij: hoe moet deze uitdrukking worden verstaan? Wij denken uit den aard der zaak aan חלל רשע in vs 30; moet חלל ook hier den zin hebben van „ontwijd", of moet het in dit geval in de gewone betekenis van „doorboord" worden genomen, zodat men zou moeten vertalen „verslagen boosdoeners" of „ten dode bestemde boosdoeners" (KEIL, VON ORELLI, ZIEGLER, FISCH)? Met het oog op wat er volgt, dat geheel overeenstemt met wat in vs 30 verder staat, moet het wel hoogstwaarschijnlijk worden geacht dat we חללי רשעים in gelijken geest hebben te verstaan als חלל רשע daar. Met de meeste verklaarders zou dan te vertalen zijn *onheilige goddelozen*. Het is hiermee tevens duidelijk wie daarmee bedoeld zijn; het zijn de Judeeërs, over wie de Ammonieten door de beslissing van den koning van Babel om tegen Jeruzalem op te trekken (vs 27) een goedkopen triomf dachten te zullen hebben. De Ammonieten, alreeds vroeger niet vriendelijk gezind (vgl. Zef. 2 : 8; 2 Kon. 24 : 2), al hadden ze tijdelijk met Juda gemene zaak tegen den vreemden overweldiger zoeken te maken (zie Jer. 27 : 3), zouden zich na Jeruzalems ondergang de „heren" voelen. Over אשר־בא יומם zie men bij vs 30.

35 השב אל־תערה roept weer problemen op. Hoewel geen object van השב genoemd is, kan met het oog op תערה („schede", zie bij vs 8) geen twijfel bestaan over dat object: bij een schede behoort een „zwaard". Maar welk zwaard? Ook hierover behoeven wij niet in het onzekere te verkeren: het zijn de Ammonieten die tot dusverre werden aangesproken; het is dus h u n zwaard. Een kleine taalkundige moeilijkheid die zich hier voordoet, omdat van de Ammonieten tot dusver voortdurend vrouwelijke pronominale suffixa zijn gebruikt, en nu op eenmaal de imperativus masculini generis wordt gebezigd, laat zich zeer eenvoudig oplossen door met GES-K § 72 *y* te vocaliseren הָשֵׁב, infinitivus. Verschillende commentatoren willen daarom het zwaard, waarvan in vs 33 sprake is, houden voor het zwaard der Ammonieten (VON ORELLI, HERRMANN, COOKE), maar in verband met al wat in dit hfdst. voorafgaat is dit onmogelijk: in vs 33 moet hetzelfde zwaard bedoeld zijn als in vs 3—5, 9—16, het zwaard van Jahwe, dat in vs 19 ook als het zwaard van den koning van Babel wordt aangeduid; het is het zwaard van Jahwe in de hand van Nebukadnezar. Maar hoe kan hier dan plotseling sprake zijn van het zwaard der Ammonieten? Enkele exegeten vinden dit zo vreemd, dat zij den tekst zo willen emenderen, dat er van een „schede" geen sprake meer is, waarmee het zwaard vanzelf verdwijnt (men zie voor zulke emendatie-pogingen BERTHOLET (KHC) en KRAETZSCHMAR). Dat emendatie echter weinig baat

brengt erkent BERTHOLET zelf in HBAT, als hij zegt: „aber keine der vorgeschlagenen Konjekturen ist überzeugend". NOORDTZIJ tracht een oplossing te vinden door de woorden als een rhetorische vraag te verstaan: „het in de schede doen terugkeren?" Maar ik acht het niet waarschijnlijk dat dit de bedoeling is. In de LXX is het woord „schede" (κολεός) niet weergegeven. Er blijft in ieder geval wel enige onzekerheid bestaan. Daar wat er volgt aanduidt, dat de Ammonieten in hun eigen land de slagen van het zwaard van Jahwe te verduren zullen krijgen, zal het wel het beste zijn in het *in de schede steken* een aanwijzing te zien dat gewapend verzet hun niets zal baten; terwijl zij, gesteund door hun mantici denken dat alleen Juda zal getroffen worden en zijzelf er goed af zullen komen, is het zwaard al klaar dat hen raken zal, en waartegen zij geen tegenweer zullen moeten trachten te bieden. נבראת Niph. van ברא „geschapen worden of zijn"; מכורה, hier in het meerv. defective geschreven, *herkomst* (zie ook bij 16 : 3); in hun eigen land zal God over hen gericht oefenen.

36 Vervolg van de bedreiging aan het einde van het vorige vers. Voor זעם geeft KÖHLER als betekenis: „Verwünschung (durch d. strafenden Gott)", „curse (by the sentencing God)". GES-BUHL: „Zorn", BDB „indignation", MANDELKERN „spuma, saevitia, ira". De LXX vertaalt ὀργή, en gewoonlijk gebruikt men een woord als „toorn" of een synoniem daarvan. Het beste is misschien met de Nieuwe Vertaling van het Ned. Bijbelgenootschap te bezigen: *gramschap*. עברה wordt door de LXX eveneens als ὀργή weergegeven. Het is een synoniem van זעם; de letterlijke betekenis is „Aufwallung", „excess", en de bedoeling zal dus wel zijn een zeer sterke qualificatie van het affect „toorn" te geven; met de Nieuwe Vertaling van het Ned. Bijbelgenootschap is het in onze taal over te zetten als *verbolgenheid*. Ter verklaring van de zegswijze באשׁ עברתי אפיח עליך moge gewezen worden op wat FISCH zegt: „as fire grows more intense through the blowing of the bellows, so will God's indignation against Ammon grow fiercer." Vgl. ook 22 : 21, waar niet zoals hier het verb. פוח, maar נפח gebezigd wordt. De vijanden in wier hand God de Ammonieten overgeeft worden gequalificeerd als אנשׁים בערים; we hebben hier te doen met een part. Qal van een verb. בער III „viehisch, dumm sein", „be brutish, stupid" (KÖHLER); te vertalen *redeloze mannen* (LXX ἀνδρὲς βάρβαροι). Het is zeer wel mogelijk dat we met HEINISCH, TROELSTRA, NOORDTZIJ, COOKE en ZIEGLER mogen aannemen dat hiermee bedoeld zijn de בני־קדם waarvan in 25 : 4 gezegd wordt dat zij in het gebied van Ammon zullen binnendringen. Dit behoeft niet te betekenen dat het zwaard dat Jahwe tegen hen ontbloot en gewet heeft (vs 33) dus niet het zwaard van Nebukadnezar zou kunnen zijn: het is zeer wel denkbaar dat zowel door Nebukadnezar een krijgstocht tegen de Ammonieten is ondernomen (FLAVIUS JOSEPHUS maakt van zulk een krijgstocht gewag in het 5e jaar na de verwoesting van Jeruzalem) alsook door de Arabische woestijnstammen hun gebied grondig is geplunderd en aan vernieling prijsgegeven. Een tweede qualificatie die van deze vijanden wordt gegeven is חרשׁי משׁחית *smeden van verderf*. Overigens vergete men niet, dat ook de Babyloniërs in 7 : 24 als רעי גוים zijn gekarakteriseerd (zie aldaar).

37 Daar in deze gehele perikoop steeds de tweede persoon vrouwelijk is gebruikt, willen velen (zie BH, TOY en onderscheidene commentatoren) in

plaats van תהיה lezen de 2e pers. vr. impf. תהיי. Het is echter mogelijk dat de „Abneigung gegen den Gebrauch der Femininform" (waarvan GES-K spreekt § 145 *t*, vgl. ook § 144 *a* en *p*; zie eveneens JOÜON *Gr* § 150 *k*) voor het gebruik van den 2 pers. mannel. in dit geval verantwoordelijk is. Ook COOKE schrijft „strictly תהיי would be more correct", maar hij stelt geen tekstwijziging voor. De uitdrukking דמך יהיה בתוך הארץ wordt verschillend geïnterpreteerd. VON ORELLI, SMEND, BERTHOLET (KHC), TROELSTRA, NOORDTZIJ, VAN DEN BORN: het bloed zal door de aarde worden opgenomen en niet meer gezien worden, zodat het niet om wraak roept. KEIL, HEINISCH, ZIEGLER, AUVRAY: het bloed zal in het gehele land stromen. DAVIDSON, KRAETZSCHMAR, HERRMANN, FISCH: het bloed zal in het eigen land vergoten worden, Ammon zal, in tegenstelling met Israël, niet uit zijn land in ballingschap worden weggevoerd. Deze laatste opvatting lijkt mij de beste; zij stemt overeen met wat in vs 35*b* gezegd is. Als de bedoeling was, dat het bloed overvloedig zou stromen, zou allicht niet het simpele יהיה gebezigd zijn. En de gedachte dat het bloed niet meer gezien zou worden en daarom niet om wraak zou roepen, is zeker niet aannemelijk: het bloed van Abel, al is het door de aarde in zich opgenomen, blijft toch roepen מן־האדמה (Gen. 4 : 10, 11). לא תזכרי: de gedachtenis van Ammon zal totaal vergaan; voor Ammon is geen toekomstverwachting zoals voor Israël (zie vs 32; vgl. ook 6 : 8 vv.; 11 : 17—20; 16 : 60—63; 17 : 22—24; 20 : 40—44). Zie ook 25 : 7. Wel is er nog een afzonderlijk rijkje van de Ammonieten een tijd lang blijven bestaan, nog tot in den tijd der Makkabeeën, maar na het begin van onze jaartelling zijn zij uit de historie verdwenen (zie wat ik daarover geschreven heb in *De profeet Jeremia opnieuw uit den grondtekst vertaald en verklaard, II*[2], Kampen 1954, blz. 242). De toevoeging: „Ik, Jahwe, heb het gesproken" dient om de zekerheid van het aangekondigde te bevestigen.

vs **33—37** Was er in vs 25 sprake van een keuze bij den koning van Babel tussen een oprukken tegen Rabba der Ammonieten of tegen Jeruzalem, de profeet moet thans een woord Gods doen horen waaruit blijkt, dat, al is de keuze op Jeruzalem gevallen, dit allerminst betekent dat de Ammonieten niets te vrezen hebben. Het zwaard des HEEREN is ook voor hen gereed gemaakt, al leven zij op grond van de voorspellingen hunner orakelpriesters in goed vertrouwen dat zij, nu de aanval op Jeruzalem gericht wordt, op deze manier van een goedkopen en gemakkelijken triomf over de door hen zo vaak gesmade Israëlieten die om hun schuld den dag der afrekening te verwachten hebben, verzekerd mogen zijn. Laat ze zich maar niet op het bieden van tegenweer instellen; in hun eigen land zal Gods oordeel ook hen treffen. Zijn gramschap zal Hij over hen uitgieten en het vuur zijner verbolgenheid als met een blaasbalg aanwakkeren. Zij zullen worden prijsgegeven aan redeloze mannen, die smeden zijn van verderf. Vuur en bloed zal er zijn in hun land, en hun gedachtenis zal tenietgaan. Want dit heeft de HEERE gesproken!

De vier profetieën van hfdst. 21, die door de idee van het „zwaard" met elkaar in nauw verband staan, zullen vermoedelijk dagtekenen uit de periode kort voor de belegering en verwoesting van Jeruzalem. Het participium in vs 3 „zie, Ik steek een vuur aan," een *futurum instans*, wijst er op, dat het over spoedig ophanden zijnde gebeurtenissen gaat. En ook de symbolische

handeling van het „steunen" om het komen van de onheilstijding (vs 11, 12), het uitschreeuwen en weeklagen, alsmede het slaan op de heup (vs 17) geeft ons een aanduiding in dezelfde richting. Hetzelfde kan gezegd worden van de tekening van het zwaard als „gescherpt" en „gewet" (vs 13 vv., 33). Het is nog niet noodzakelijk op grond van vs 23—32 aan te nemen dat Nebukadnezar met zijn veldtocht reeds een aanvang had gemaakt; het is zeer goed mogelijk dat daar een zeer realistische tekening wordt gegeven van toekomstige overwegingen en een nog te wachten beslissing. Sommigen willen de vierde profetie eerst stellen na Jeruzalems verwoesting in 586; zij zou dan eerst later aan de drie andere zijn toegevoegd, hetzij door Ezechiël zelf (Kraetzschmar, Heinisch), hetzij door een vreemde hand (Cooke, Bertholet (HBAT) en Fohrer blz. 75; voor Herrmann is het „fraglich" of de profeet zelf wel de vierde profetie heeft geschreven). Voor een dergelijke opvatting is moeilijk een genoegzame grond aan te voeren; het voornaamste argument, dat het gewagen van het „gesmaad" der Ammonieten (vs 33) zou betrekking hebben op hun leedvermaak om Jeruzalems ondergang (zie 25 : 3, 6) kan geen steek houden in het licht van Zef. 2 : 8, waaruit blijkt dat er al lang voor de katastrophe van „smaad" van Ammonietische zijde sprake was. In KHC heeft Bertholet nog rekening gehouden met de mogelijkheid dat het „gesmaad" zijn aanleiding zou hebben gevonden in de wegvoering van Jojachin. Het is dus volkomen verantwoord alle vier profetieën te stellen in denzelfden tijd, en wel niet lang voor het laatste bedrijf van het droeve drama een aanvang nam.

Hfdst. 22. Drie profetieën om Jeruzalem haar zondenregister voor te houden

HOOFDSTUK 22

vs 1—16 Opsomming der zonden

1 Inleidende formule, zoals ook in 21 : 1, 6, 13, 23, en elders.

2 De profeet wordt aangesproken met ואתה בן־אדם, evenals in 21 : 11, 19, 24, 33, en elders. Het vragende התשפט is zoveel als een opdracht; de herhaling verleent er bizonderen nadruk aan. Het verb. שׁפט heeft, evenals in 20 : 4, waar op dezelfde wijze een vraag gesteld wordt, de strekking: bestraffende woorden spreken. Deze moeten gericht zijn tegen de עיר הדמים, d. i. Jeruzalem; ze wordt aldus genoemd wegens het vele onschuldige bloed dat daar vergoten is (zie bv. 7 : 23 en 9 : 9); hetzelfde verwijt keert terug in 23 : 37; 36 : 18. De naam „bloedstad" wordt ook gebruikt in 24 : 6, 9. „Doe haar al haar gruwelen kennen", vgl. 16 : 2. Voor wat תועבות betreft, zie men bij 5 : 9; hier gaat het, blijkens het vervolg, over cultische zowel als andere vergrijpen.

3 Om aan het bevel van vs 2 gevolg te geven moet de profeet dan het Goddelijk אמר doen horen. In de formule ontbreekt hier אדני alleen in de Itala, en is niet met Bewer in BH^3 te elimineren. In het Goddelijk woord wordt de

stad in vocativo aangesproken als vergietster van bloed in haar midden, wat ten gevolge heeft (de ל finalis drukt het gevolg uit, vgl. JOÜON *Gr* § 124 *l*) dat haar tijd komt (עת met pronominaal suffix is hier gebruikt met dezelfde strekking als יום in 21 : 30, 34: de tijd van haar ondergang). Het perf. עשׂתה is voortzetting van het partic. שֹׁפכת, zie DRI *Tenses* § 117. Over גלולים zie men bij 6 : 4. De praep. על die hier gebezigd is geeft uitdrukking aan het feit dat de afgoden die Jeruzalem v o o r zich maakt, in feite t e g e n haar zijn (KRAETZSCHMAR, FISCH). לטמאה: ook hier drukt de ל het gevolg uit.

4 Door het bloedvergieten is de stad schuldig, en door het maken van haar afgoden is zij onrein; zo heeft zij haar dagen nabij gebracht: יום hier evenals in 21 : 30, 34 en als עת in het vorige vers: de dagen van haar ondergang. CORNILL, BH, TOY en verschillende commentatoren willen het enkelvoud יוֹמֵךְ lezen, maar daarvoor is geen genoegzame reden; ook de LXX heeft τὰς ἡμέρας. ותבוא עד־שׁנותיך wordt door KEIL geïnterpreteerd in dezen zin: gij zijt gekomen tot de jaren van bezoeking en straf; maar HITZIG geeft de verklaring: gij zijt tot het volle getal uwer jaren gekomen, en uw tijd om te sterven is daar. Deze laatste verklaring schijnt wel de juiste te wezen; zij is ook aanvaard door VON ORELLI, en door AUVRAY („tu es arrivée au compte de tes années"). Zij ligt ook ten grondslag aan de Nieuwe Vertaling van het Ned. Bijbelgenootschap: *gij hebt de grens van uw jaren bereikt.* Opvallend is de vorm ותבוא n a den 2 pers. vr. enkv. ותקריבי; dit komt echter wel een enkele maal meer voor (zie de voorbeelden genoemd in GES-K § 47 *k*). Veelal acht men den tekst niet geheel juist overgeleverd: BERTHOLET, HEINISCH en ZIEGLER willen lezen ותביאי עת שׁנותיך „und führtest die Zeit deiner Jahre herbei"; TOY: ותביא עתך, met weglating van שׁנותיך; omdat twee Hebr. handschriften en het Qoré der Orientalen in plaats van עד lezen עת willen BH en KRAETZSCHMAR zich tot deze wijziging bepalen; de vertaling wordt dan: „sodass die (End-)Zeit deiner Jahre gekommen ist". In het laatste geval krijgt men dan vrijwel denzelfden zin als hierboven als de meest aannemelijke verklaring van den MT vermeld is. Er is geen noodzaak van den MT af te wijken. *Daarom maak Ik u* (נתתיך perf. proph.) *tot een voorwerp van smaad voor de volken en van spot voor alle landen* (קלסה, een ἅπαξ, met de betekenis „Gespött", „derision", KÖHLER; in het Nederl. „een voorwerp van spot").

5 Daar גוי mannelijk is, zullen de beide adjectiva הקרבות en הרחקות grammatisch betrokken moeten worden op ארצות; zakelijk duiden ze naburige en ver verwijderde v o l k e n aan. De Hitpa. van קלס met ב betekent: „sich lustig machen über", „mock" (KÖHLER). Dat bij de vrouwelijke subjecten het verbum in het mannelijk meervoud staat, is vermoedelijk het best te verklaren uit de in het Hebreeuws bestaande neiging om vrouwelijke vormen te vermijden (zie GES-K § 144 *a*). KÖNIG *Synt* § 205 e stelt echter de vraag: „ist an die Landes b e w o h n e r gedacht?" De beide qualificaties טמאת השׁם en רבת המהומה staan in vocativo; השׁם en המהומה zijn accusativi van betrekking: *bezoedeld van naam en vol van tumult* (מהומה is volgens KÖHLER „Bestürzung", „discomfiture").

6 Onder de נשׂיאי ישׂראל zijn niet koningen uit verschillende tijden te verstaan (zo ZIEGLER, die naar voorbeelden als de dood van Nabot en de geweldenarijen van Manasse en Jojakim verwijst), maar de aanzienlijke en hoog-

geplaatste personen van het ogenblik, evenals in 7 : 27. Wat de betekenis is van איש לזרעו, daarover verschillen de meningen. HITZIG verstaat de woorden als „Einer dem Anderen behülflich", BERTHOLET (KHC) als „auf eigene Faust" (zo ook NOORDTZIJ), KRAETZSCHMAR, HEINISCH, ZIEGLER (ook BERTHOLET HBAT): „jeder auf seinen Arm pochend". Daar זרוע behalve „arm" ook „macht" betekent, ligt het 't meest voor de hand לזרעו op te vatten als „naar zijn macht", „zoveel in zijn vermogen is" (zo ook KEIL, VON ORELLI en VAN DEN BORN). In het verb. היה gevolgd door het finale למען kunnen we dan uitgedrukt vinden wat wij in onze taal weergeven als „er op uit zijn om..." Dus: *ze zijn er in u zoveel mogelijk op uit om bloed te vergieten.*

7 הקלו, met onbepaald subject: „men", Hiph. v. קלל letterl. „licht maken", hier in den zin van „verächtlich behandeln", „treat with contempt" (KÖHLER); dit te doen tegenover vader en moeder is zonde tegen het vijfde gebod (Ex. 20 : 12; Deut. 5 : 16). Ook het met geweld handelen tegenover een vreemdeling, en het onderdrukken (הונו Hiph. v. ינה) van wees en weduwe (uitdrukkelijk verboden in Ex. 22 : 21 [SV vs 22]) komt voor.

8 Nu staan de verba in den tweeden persoon vrouwelijk, ziende op de stad. Er is sprake van een verachten van Gods heilige dingen, en van een ontheiligen van zijn sabbaten.

9 Onder אנשי רכיל zijn te verstaan „Verleumder", „slanderer" (KÖHLER). Ook hier vinden we weer היה gevolgd door למען, evenals in vs 6, *ze zijn er op uit om...* Hier is te denken aan mensen die anderen door valse aanklachten tot slachtoffers van een gerechtelijke executie willen maken, vgl. Lev. 19 : 16. Van אכל אל ההרים is ook sprake in 18 : 6, zie aldaar. Hier is evenmin als daar de praep. אל te veranderen in על (zoals BH wil). Ook hier nemen sommigen (TOY, BERTHOLET, HERRMANN, ZIEGLER) de conjectuur van ROBERTSON SMITH over, zie bij 18 : 6. TROELSTRA die haar bij 18 : 6 niet heeft aanvaard, doet het hier wel, omdat naar zijn mening het „eten met het bloed" van Jeruzalem beter past dan het „eten op de bergen"; maar dit is geen voldoende reden om van den overgeleverden tekst af te wijken. De LXX heeft ook hier ἐπὶ τῶν ὀρέων. Subject van אכלו is hier weer „men", evenals van het volgende עשו. זמה is „schanddaad", maar hoofdzakelijk in sexueel opzicht, en men zal daaraan zeker ook hier hebben te denken. Misschien is het 't beste te vertalen: *men bedrijft in uw midden schandelijke ontucht.*

10 Voor ערות־אב גלה vgl. Lev. 18 : 7; bedoeld is vleselijke gemeenschap van een zoon met zijn moeder. Er is geen reden met BH het verb. in het meerv. te lezen: ook de 3e persoon mannel. enkelvoud wordt gebruikt om een onbepaald persoonlijk subject aan te duiden (GES-K § 144 *d*, JOÜON *Gr* § 155 *d*). Vertaal: *iemand.* טמאת־הנדה is een vrouw die onrein is doordat zij menstrueert (over נדה zie men bij 7 : 19), vgl. Lev. 15 : 19 vv. Het hebben van sexuele gemeenschap met een menstruerende vrouw is verboden in Lev. 18 : 19 en 20 : 18. En in dit geval is er dan nog sprake van met geweld verkregen sexuele gemeenschap: Pi. van ענה II „verkrachten".

11 gewaagt van overspel; תועבה (vgl. bij 5 : 9) is hier een zedelijk vergrijp, zonde tegen het zevende gebod (Ex. 20 : 14; Deut. 5 : 18; vgl. ook Lev. 18 : 20; 20 : 10; Deut. 22 : 22); voorts is er sprake van het onteren van eigen schoondochter door schandelijke ontucht (זמה zie bij vs 9), ver-

boden in Lev. 18 : 15, en van het verkrachten van eigen zuster, dochter van denzelfden vader, een overtreding van Lev. 18 : 9. Het herhaalde איש dient om aan te duiden: de een, een ander, en weer een ander.

12 שׁחד „geschenk", hier om iemand om te kopen; het aannemen daarvan wordt veroordeeld door Ex. 23 : 8; wanneer het er om te doen is iemand het leven te benemen, zoals hier, spreekt Deut. 27 : 25 den vloek daarover uit. Over נשך en תרבית zie men bij 18 : 8. בצע Pi. heeft hier de betekenis van „Abbruch tun", „injure, damage" (KÖHLER); עשׁק „onderdrukking", „afpersing"; *door onderdrukking berokkent gij uw naasten schade.* En bij dat alles wordt God vergeten. In de afsluitende formule met נאם wordt אדני in 7 Hebr. handschriften bij KENNICOTT en in den cod. Vaticanus der LXX gemist, maar het is niet met BH uit den tekst te verwijderen.

13 הכיתי כפי, een gebaar waarvan ook sprake is in 6 : 11, daar van den profeet, hier van God zelf. Hier is כפי accusativus, in 6 : 11 is het woord כף verbonden met de praep. ב. Het gebaar is hier zeker als een uiting van hevige verontwaardiging te interpreteren. Hoewel sommige Hebr. handschriften e. a. in plaats van אל lezen על is er geen voldoende reden om met BH על te accepteren: zoals we reeds herhaaldelijk hebben opgemerkt, gebruikt Ezechiël meermalen אל in de betekenis van על en omgekeerd. בצע „Gewinn", „gain, profit" (KÖHLER); bedoeld is hier natuurlijk onrechtmatig verworven winst. דמך is zeker als pluralis bedoeld; dat bewijst het meervoudig verb. היו. Ook de LXX heeft ἐπὶ τοῖς αἵμασί σου. Waarschijnlijk dus wel als דָּמַיִךְ te lezen. Het meervoud heeft de betekenis *bloedschulden.*

14 Wat hier gevraagd wordt vereist een ontkennend antwoord: het hart (de moed als in Jer. 4 : 9) zal niet kunnen standhouden; en de handen zullen verslappen (zie 7 : 17 en 21 : 12). Dat zal de uitwerking zijn ten dage dat God met Jeruzalem gaat handelen; אותך staat voor אִתָּךְ (zie GES-K § 103 *b*, JOÜON *Gr* § 103 *j*). In het slot van het vers ligt de onafwendbare zekerheid van het komende oordeel om de vele in het voorafgaande opgesomde zonden: „Ik, Jahwe, heb het gesproken, en Ik zal het doen."

15 Hoe het handelen Gods zal zijn wordt nader omschreven: het zal zijn een verstrooien onder de volken en over de landen (twee synoniemen: de Hiph. v. פוץ en de Pi. v. זרה). Voor de strekking hiervan zie men bij 11 : 17. התמתי Hiph. v. תמם, eigenl. „volmaken, voltooien", hier met de praep. מן „fortschaffen von", „destroy from" (KÖHLER); om het gronddenkbeeld van het werkwoord vast te houden is te vertalen: *en Ik zal uw onreinheid volkomen van u wegdoen.*

16 ונחלת Niph. v. חלל „ontwijd worden". Dat er בך bij staat bezorgt ons enige moeite. Die moeite willen velen ontgaan door tekstwijziging; veelal door in plaats van den 2en pers. vr. enkv. te lezen den 1en persoon: Ik zal door u ontwijd worden (door de schuld van Israël); zo BH, TOY, HERRMANN, COOKE (met tegenzin), BERTHOLET (HBAT), ZIEGLER, AUVRAY. Deze gedachte komt elders wel voor, bv. 36 : 20, maar COOKE zegt terecht: „this hardly seems to follow naturally as part of a threat". Een andere poging tot emendatie sluit zich aan bij de LXX met haar καὶ κατακληρονομήσω, waarbij klaarblijkelijk gedacht is aan het verb. נחל „in bezit krijgen of nemen"; men leest dan וְנָחַלְתִּי „en Ik neem u als eigendom aan"; zo VON ORELLI, HEINISCH, SCHUMPP. Deze heils-

belofte is wanneer men het oordeel opvat als een „reiniging", een „loutering", niet zo vreemd. Maar is het nodig den overgeleverden tekst te veranderen? Vooral het לעיני גוים wordt dan moeilijk te verklaren. Een niet onvernuftige oplossing, waaraan hij echter zelf niet heeft vastgehouden, is geboden door BERTHOLET in KHC door de consonanten ongewijzigd te laten, maar anders te verdelen: in plaats van בך לעיני zou men kunnen lezen בכל עיני „in al de ogen van de volken". Deze oplossing, overgenomen door NOORDTZIJ, heeft evenwel het bezwaar, dat men כל eerder op een andere plaats zou verwachten; men zou verwachten „in de ogen van alle volken". KRAETZSCHMAR wijkt geheel van de overgeleverde consonanten af en vervangt ונחלת door ונכלמת „du sollst beschämt werden". Alles overwegende lijkt het 't beste bij den MT te blijven, en al moge, zoals TROELSTRA zegt, wat er staat ietwat vreemd klinken, het is toch niet onverklaarbaar: men vatte בך op als „door u zelf", d. w. z. zoals de Nieuwe Vertaling van het Ned. Bijbelgenootschap heeft, *door uw eigen toedoen*. Het is de schuld van de heilige stad zelf, dat zij door het binnenrukken van heidense overweldigers ontwijd wordt. Houden wij ons hieraan, dan moet in het vorige vers het „wegdoen" van de „onreinheid" niet als een „reiniging", een „loutering" worden opgevat, maar als een straf: door de verwoesting van Jeruzalem wordt al het onreine dat daarin zich bevindt radikaal opgeruimd. En door dit gebeuren zal de stad te weten komen wie Jahwe waarlijk is: de Heilige en Rechtvaardige die de zonde niet kan gedogen (vgl. voor de uitdrukking tal van andere plaatsen, als 6 : 7, 14; 7 : 4; enz.).

vs **1—16** In de eerste van de drie profetieën die Jeruzalem haar zondenregister moeten voorhouden worden de velerlei ongerechtigheden waaraan de stad schuldig staat opgesomd. Eerst wordt zij gekarakteriseerd als een bloedstad, en worden haar vooral twee dingen voor de voeten geworpen: het vergieten van bloed en het bedrijven van afgoderij; waardoor het tijdstip van haar ondergang nabij is en aan haar bestaan een einde gaat komen, en zij zowel voor dichtbij zijnde als veraf wonende volken een voorwerp van smaad en spot worden zal. Daarna volgt een heel register van allerhande ongerechtigheden: zucht tot bloedstorting bij de hooggeplaatsten en verder bij allen: verachting van de ouders, onrechtmatige bejegening van vreemdeling, wees en weduwe, ontheiliging van heilige dingen en met name van de sabbaten, lasterlijke aantijgingen om onschuldigen te doen ter dood brengen, het houden van offermaaltijden op de bergen, velerlei vormen van schandelijke ontucht, omkoperij, boosaardige uitbuiting van den naaste — terwijl bij dat alles God vergeten wordt.

Daarover is de HEERE ten hoogste verontwaardigd, en Hij zal met de stad afrekenen op een wijze die allen den moed doet verliezen en aller activiteit lam slaat. Zoals Hij het zegt, zal het gebeuren: de bewoners zullen onder de volken en over de landen verstrooid worden, en al het onreine in de stad zal radikaal worden weggeruimd, en zo zal de heilige stad door haar eigen toedoen in de ogen der volken ontwijd worden. Dan zullen haar inwoners weten wie de HEERE waarlijk is. Er is geen aanleiding met FOHRER, blz. 75, in de verzen 6—13 en 15, 16 een zelfstandig stuk te zien, dat waarschijnlijk als een latere toevoeging moet beschouwd worden.

vs 17—22 Geheel verdorven, als metaalslakken

17 Inleidende formule als vs 1.

18 De profeet wordt weer aangesproken als בן־אדם (zie bij 2 : 1). Het verb. היו meervoud, omdat בית־ישׂראל een collectivum is. Vandaar ook כלם. לי dativus *incommodi.* Het gehele huis Israëls kan worden gekarakteriseerd als waardeloze metaalslakken. Voor het Ketib לסוג wil het Qoré gelezen hebben לסיג. Daar het woord סיג anders uitsluitend in het meerv. voorkomt (zie ook aan het einde van het vers en in vs 19) wil EHRLICH, in tegenstelling met de algemene opinie, zich houden aan het Ketib en het woord lezen als een infinitivus לְסוּג, aldus te verklaren: het is met het huis Israëls zo gesteld „dass es wie Schlacken behandelt werden muss" (naar analogie vau לרשׁתה in Joz. 13 : 1). Maar er is geen enkele plaats aanwijsbaar waar het werkw. סוג in een dergelijke betekenis voorkomt. Dat we met BEWER in BH³ het meerv. zouden moeten lezen לסיגים is niet aannemelijk te maken. Wat de betekenis van het substantivum סיג betreft, volgens GES-BUHL is het „Schlacke", te weten „die dem edeln Metalle beigemischten unedeln Bestandteile, die durch Schmelzung ausgeschieden werden". Zo ook SIEGFRIED-STADE, en BDB („dross"). KÖHLER heeft echter „Bleiglätte, Silberschaum", „oxide of lead, silver-leaf (PbO)"; zie ook wat hij geschreven heeft in ThZ 1947, blz. 232—234. Het is evenwel de vraag of aan een zo speciale betekenis te denken is. Wel komt het woord het meest in verband met „zilver" voor, bv. Jes. 1 : 22; Spreuk. 25 : 4; terwijl het in Spreuk. 26 : 23 wordt gebruikt als aanduiding van „zilverglazuursel". Maar uit een plaats als Ps. 119 : 119 valt af te leiden dat het ook een meer algemenen zin heeft, en aan zulk een meer algemenen zin zal hier eveneens wel gedacht moeten worden, omdat verschillende metalen opgesomd worden: koper, tin (בדיל, een import-product uit Indië, zie KÖHLER), ijzer, lood. Er wordt bijgevoegd בתוך כור *in een smeltoven,* waarmee wordt te kennen gegeven dat al deze metalen onzuiver zijn en het vuur van den smeltoven hard nodig hebben. EHRLICH wil deze woorden uit den tekst elimineren, omdat eerst in vs 20 sprake is van het brengen in den smeltoven. כור is ook in de LXX niet weergegeven, en BEWER in BH³ wil dit weglaten. Het zijn in den smeltoven behoort bij de karakterisering van de genoemde metalen; in vs 20 hebben we te doen met een vergelijking: zoals onzuivere metalen in den smeltoven moeten, zal Jahwe doen met zijn zondig en verdorven volk. Of de verschillende metalen bepaald verschillende standen of klassen in de bevolking voorstellen, zoals TROELSTRA meent, valt moeilijk uit te maken; maar in elk geval is de bedoeling dat heel het volk niet deugt. In de slotwoorden wil CORNILL סיגים en ROTHSTEIN in BH² כסף weglaten, terwijl BEWER in BH³ כסף naar voren wil verplaatsen na כלם aan het begin van de opsomming der onderscheidene metalen. LXX heeft echter het „zilver" wel, en evenals de MT juist aan het slot, en niet aan het begin der opsomming. Wel veroorzaken de woorden, zoals ze er staan סיגים כסף, moeilijkheid; men heeft hier natuurlijk niet met een st. cstr. verbinding te doen. Deze moeilijkheid wil EHRLICH oplossen door de volgorde om te keren, en te lezen כסף סיגים, wat wel een st. cstr. verbinding kan zijn, die hij dan aldus wil interpreteren: „Schlacken die man für Silber ausgiebt." Om het כלכם in vs 19 zou men niet kunnen denken aan

„Silber, das mit Schlacken vermischt ist". Daarom is het ook beter de volgorde niet te veranderen, en כסף als subject, סיגים als praedicaat te nemen; dat daar dan een meervoudig verbum היו bij gebruikt wordt kan aldus verklaard worden, dat onder כסף de Israëlieten zijn te verstaan. HÄVERNICK: „zu Schlacken sind sie, das (ursprünglich gute, reine) Silber geworden."

Mensenkind, de lieden van het huis Israëls zijn Mij tot slakken geworden: altegader koper, tin, ijzer, lood in een smeltoven; slakken zijn zij, het zilver, geworden.

19 Daarom klinkt het woord Gods (אדני ontbreekt in den cod. Vaticanus der LXX, maar is niet met BH weg te laten): omdat zij allen (כלכם, het suff. 2 pers. meerv. ziet op de individuele Israëlieten) tot „slakken" geworden zijn, daarom gaat Hij hen binnen Jeruzalem bijeenbrengen. הנני קבץ *futurum instans* (GES-K § 116 *p*, JOÜON *Gr* § 121 *e*).

20 קבצת „das Sammeln", „the gathering" (KÖHLER) is een ἅπαξ. Het volgende כן wijst uit dat we hier met een vergelijking te doen hebben. Of het daarom noodzakelijk is de כ comparationis aan קבצת te laten voorafgaan (BH, TOY en vele anderen), staat allerminst vast. Dat de oude vertalingen een vergelijkingswoord gebruiken (de LXX καθὼς, en zo eveneens Pesjitto en Targoem) is geen bewijs dat zij een Hebr. tekst voor zich hadden waarin de vergelijkingspartikel voorkwam; zij vertaalden eenvoudig op die manier, zoals ook wij moeten doen. לפחת inf. cstr. met ל van נפח „aanblazen"; de praep. על kan niet betekenen: er o n d e r, maar moet vertaald worden als er t e g e n of er o v e r. להנתיך inf. Hiph. v. נתך „zum Schmelzen bringen", „cause to melt" (KÖHLER); voor het niet assimileren van de נ zie men GES-K § 66 *f*. Er is geen reden met BH den inf. Niph. לְהִנָּתֵךְ te lezen. והנחתי Hiph. van נוח van den vorm הִנִּיחַ „zetten, leggen", hier: „werpen" in den smeltoven, והתכתי Hiph. van נתך met de gewone assimilatie. Zoals metalen in den smeltoven worden gedaan en het vuur er tegen aangeblazen wordt om ze te doen smelten, zo zal Jahwe de Israëlieten in zijn toorn en gramschap bijeenbrengen in Jeruzalem en ze daar als in een smeltoven werpen om ze te doen smelten.

21 וכנסתי Pi. van כנס „verzamelen". עברה *verbolgenheid,* zie bij 21 : 36. Jahwe zal hen bijeenverzamelen en met het vuur van zijn verbolgenheid tegen hen blazen (evenals in 21 : 36), zodat zij in Jeruzalem als in een smeltoven gesmolten worden (Niph. van נתך). Het suff. 3 pers. vr. enkv. in בתוכה slaat op Jeruzalem, כור is mannelijk.

22 התוך een ἅπαξ, subst. gevormd van נתך, met de betekenis: „het smelten". תתכו impf. Hoph. van נתך (alleen hier). בתוכה in Jeruzalem, zie bij vs 21. En zo zullen zij weten dat Jahwe zijn gramschap over hen heeft uitgegoten.

Het is duidelijk dat het „smelten" hier niet, zoals in Jes. 1 : 25; Jer. 6 : 29; Mal. 3 : 2, 3 beeld is van loutering, maar van een vernietigende straf. Deze straf wordt over het volk gebracht in de belegering van Jeruzalem, waarbij de plattelandsbevolking zich tegen de binnengevallen vijandelijke troepen in de vesting tracht in veiligheid te stellen, om daar echter een jammerlijk einde te vinden.

vs **17—22** In de tweede profetie wordt de volslagen verdorvenheid van het huis Israëls getekend in het beeld van waardeloze metaalslakken. En, zoals onzuivere metalen in den smeltoven gaan om door vuur gesmolten te worden,

zullen de Israëlieten in Jeruzalem als in een smeltoven bijeengebracht worden om daar aan het krachtig aangeblazen vuur van Gods toorn te worden blootgesteld, en dan zullen zij weten dat Hij zijn gramschap over hen heeft uitgestort.

vs 23—31 Zonden van verschillende standen

23 Weer de inleidende formule als in vs 1 en vs 17.

24 Evenals in vs 18 wordt de profeet aangesproken als בן־אדם (zie bij 2 : 1). Hij moet het woord richten tot het land: blijkens het volgende moet het suff in לה betrekking hebben op het land van Israël. Ten onrechte laten sommigen (KRAETZSCHMAR, HERRMANN, TROELSTRA, NOORDTZIJ, BERTHOLET (HBAT)) het op Jeruzalem slaan. De MT heeft מטהרה, dat part. Poe. moet zijn van טהר („gereinigd"). De LXX heeft echter βρεχομένη („natgemaakt"), en vrij algemeen neemt men aan, dat de oorspronkelijke tekst een vorm van het verb. מטר moet gehad hebben. Dat de MT op een schrijffout moet berusten wordt nog te meer waarschijnlijk als men in aanmerking neemt dat het volgende גשמה een perf. Poe. is, zodat ook in den eersten werkwoordvorm wel een perf., en niet een part. zal moeten gezocht worden. Het meest aanbevelenswaardig lijkt dan te lezen המטרה, perf. Hoph. van מטר (zo HERRMANN en ook KÖHLER). Het ontbreken van regen is vooral in het Oosten een ontzaglijke ramp: het land is daardoor getroffen ביום זעם „ten dage van gramschap", nl. Gods; over זעם zie men bij 21 : 36; het uitblijven van den regen is een symptoom van die gramschap. We hebben hier in verband met den context te denken aan een vergelijking: de zedelijke situatie in het land is zo bedroevend als de staat van een gebied dat totaal verdord en uitgedroogd is omdat het Gods zegen in den vruchtbaarmakenden regen ontberen moet. Er is geen reden met sommigen als KRAETZSCHMAR, COOKE en BERTHOLET (HBAT) aan te nemen dat hier gedoeld wordt op de verwoesting van Jeruzalem, en dat deze profetie dus betrekking zou hebben op den tijd n a de katastrofe van 586. Maar er is ook geen reden het woord זעם naar een conjectuur van EHRLICH met HERRMANN en ZIEGLER te vervangen door זֶרֶם (met onweer gepaard gaande plasregen).

25 In plaats van קשר נביאיה schijnt de LXX, blijkens haar ἧς οἱ ἀφηγούμενοι, te hebben gelezen אשר נשׂיאיה, en deze lezing wordt tamelijk eenstemmig als de juiste beschouwd. Zelfs KEIL geeft aan haar de voorkeur boven den MT. Een moeilijkheid is dat volgens den MT tweemaal van de „profeten" sprake is (hier en in vs 28), en eveneens, dat hier dingen worden gezegd, die nog eens in vs 27 aan de שׂרים worden toegeschreven. Ik kon mij daarom trots de eenstemmigheid der exegeten niet zo gemakkelijk laten overtuigen dat hier werkelijk een tekstverandering *noodzakelijk* zou zijn (zie *De valsche profetie in Israël*, Wageningen 1911, blz. 110 noot 2), evenals ook REDPATH en uit den aard der zaak nog FISCH. Maar ik geloof toch dat uiteindelijk de lezing der LXX wel zal moeten aanvaard worden: men kan in ieder geval tussen נשׂיאים en שׂרים een onderscheid aannemen, wat bij נביאים uitgesloten is. Of men dan bij de נשׂיאים bepaald moet denken aan de leden der koninklijke familie (BERTHOLET (KHC)), is niet zeker. Men kan het woord hier zeer goed in denzelfden zin verstaan als in vs 6. Wat van hen gezegd wordt stemt met wat hun daar ten laste gelegd is vrijwel overeen. In de eerste plaats worden zij ver-

geleken met een brullenden, prooi verscheurenden, mensen verslindenden leeuw (in vs 6 worden zij getekend als „er zoveel mogelijk op uit om bloed te vergieten") — voor נפש zie men BECKER, *Het begrip nefesj in het O. T.*, blz. 89. Verder heet het van hen dat zij schatten en kostbaarheden weghalen (חסן ויקר zijn collectiva, naar GES-K § 123 *b*, JOÜON *Gr* § 135 *c*); en dat zij het aantal weduwen groot maken (door de mannen het leven te benemen).

26 Van de priesters worden de volgende ondeugden vermeld: zij doen de wet Gods geweld aan (חמס „gewalttätig behandeln", „treat violently", KÖHLER); waarschijnlijk is hierbij vooral te denken aan een verkeerde uitlegging en toepassing. Zij ontwijden Gods heilige dingen, maken geen onderscheid tussen heilig en onheilig (חל = „profaan"), en houden de mensen niet op de hoogte van het verschil tussen wat onrein en wat rein is. Ook houden zij hun ogen gesloten (Hiph. van עלם: „verbergen") voor de sabbaten Gods, zodat Hij onder hen ontheiligd wordt (אחל 1 pers. enkv. impf. Niph. v. חלל). Zij verzaken dus wat juist hun plicht was.

27 שׂריה zijn, in onderscheiding van נשׂיאיה, waarschijnlijk de hoger geplaatste beambten, die onder hen ressorteren. Daarom worden zij met kleinere roofdieren vergeleken, met „wolven", die echter evenzeer prooi verscheuren, bloed vergieten, mensen in het verderf storten, en dat alles om zich ongeoorloofd gewin te verschaffen (בצע בצע ook in Jer. 6 : 13; 8 : 10).

28 Aan de profeten wordt verweten dat zij טחו להם תפל, hetzelfde als in 13 : 10 (zie aldaar). Deze profeten zijn v a l s e profeten: חזים שוא (zie 13 : 6), קסמים כזב (zij treden op als waarzeggers, en de inhoud van hun waarzeggerij is leugen); zij zeggen nl. כה אמר אדני יהוה (waarin אדני door de LXX en Pesj. niet weergegeven wordt, maar daarom nog niet met BH te schrappen is), zonder dat Jahwe gesproken heeft (vgl. ook 13 : 7).

29 Na de vier afzonderlijke groepen komt nu het gehele volk aan de beurt. Dat maakt zich schuldig aan „afpersing" en pleegt „roof" (zie daarover bij 18 : 18); het onderdrukt (הונו Hiph. v. ינה) den behoeftige en arme (tegen Deut. 15 : 11) en perst den vreemdeling af tegen alle recht in (zie Ex. 22 : 21; Lev. 19 : 33; Deut. 27 : 19).

30 De beeldspraak van „muur" (גדר) en „bres" (פרץ) vinden we eveneens in 13 : 5 (zie aldaar); het gaat om bescherming tegen religieuze en zedelijke gevaren, om het zich te weer stellen tegen het binnendringen en voortwoekeren daarvan. Tevergeefs heeft God onder het volk en zijn leidslieden gezocht naar iemand die de godsdienstige en zedelijke kracht bezat om dat te kunnen doen, en daardoor te voorkomen dat Hij het land zou moeten verderven. Men wordt hier ook herinnerd aan Jer. 5 : 1. Het gaat hier niet om een voorbede tot behoud van land en volk, zoals sommigen menen (bv. KEIL en ook KRAETZSCHMAR), maar om het keren van religieus en zedelijk verval. Dit is geen miskenning van een figuur als Jeremia; er wordt een ietwat hyperbolische figuur gebezigd om de geweldige overmacht van het zedelijk en godsdienstig bederf te schetsen.

31 Onderscheidene verklaarders zien in dit vers een beschrijving van de katastrofe die reeds h e e f t plaats gehad, en menen dat daarom deze profetie eerst n a 586 kan zijn uitgesproken (zie bv. KRAETZSCHMAR, HERRMANN, en vooral HÖLSCHER, blz. 119, die hier zelfs een doorslaand argument vindt om het auteurschap van Ezechiël te loochenen). Maar dit is allerminst nood-

zakelijk; men kan hier ook denken aan de bekende profetische figuur, om nog toekomstige gebeurtenissen vanuit de zekerheid dat zij zullen plaats hebben te beschrijven als reeds geschied (zo bv. DAVIDSON, NOORDTZIJ, FISCH). In de voorafgaande verzen van de perikoop wordt zeker een bestaande situatie getekend: dat blijkt uit de vergelijking in vs 24, alsmede uit die van נשיאים en שׂרים met verscheurende dieren; de werkwoordvormen, meest perfecta, deels ook participia, zien op wat pleegt te geschieden (de perfecta dienen tot weergave van „erfahrungsgemässen Thatsachen", GES-K § 106 *k* „vérités d'expérience", JOÜON *Gr* § 112 *d*; zo ook het enige impf. יקחו in vs 25, GES-K § 107 *g*, JOÜON *Gr* § 113 *c*; voor de afwisseling van perf. en impf. vgl. men vooral Ps. 2 : 1, 2). Daarom kan vs 31 niet op een reeds voltrokken gericht zien, maar moet het de aankondiging bevatten van een komend oordeel (tenzij men alleen dit vers als een latere toevoeging zou willen beschouwen!). Nu levert daarbij nog het impf. cons. ואשפך enige moeilijkheid op. Wel kan een dergelijk imperfectum dezelfde kracht hebben als een perf. propheticum, maar dan toch wanneer een of meer profetische perfecta voorafgaan (zie Ges-K § 111 *w*, JOÜON *Gr* § 118 *s*), en hier is dat het geval niet. Daarom geloof ik niet dat de uitspraak van BERTHOLET (KHC), zoals hij ze geeft verantwoord is: „Das Imperf. cons. entspricht dem Perf. der Beteuerung in der Gottesrede, und es ist nichts daraus auf die Abfassungszeit dieses Kapitels zu schliessen". Veeleer lijkt KEIL mij den rechten weg te hebben gewezen door het impf. cons. in onmiddellijk verband te brengen met het voorafgaande niet als een temporeel gevolg, maar als een logische consequentie (vgl. GES-K § 111 *l*; JOÜON *Gr* § 118 *h*; en vooral DRI *Tenses* § 76). M. i. zullen we dan in het verb. de modaliteit van moeten hebben aan te nemen (vgl. JOÜON *Gr* § 113 *m*). Zo vertaalt ZIEGLER: „so musste ich meinen Groll über sie ausgiessen," vgl. ook SCHUMPP in zijn verklaring: „deshalb musste das Verhängnis seinen Lauf nehmen." De verder volgende perfecta כליתים en נתתי kunnen zonder bezwaar als perfecta prophetica worden opgevat. Over זעם zie men bij 21 : 36; over עברה bij 7 : 19 en 21 : 36. Het verb. כלה in Pi. hier evenals in 20 : 13 in den zin van „aan hun eind doen komen", „vernietigen, verdelgen". Voor de zegswijze דרכם בראשם נתתי zie men bij 9 : 10. In de formule waarmee de profetie sluit is אדני in sommige handschriften der LXX niet weergegeven (maar wel in den Vaticanus); BEWER in BH^3 wil het weglaten, maar dit is niet gemotiveerd.

Vertaling: *zodat Ik mijn gramschap wel over hen moet uitgieten: door het vuur van mijn verbolgenheid maak Ik een einde aan hen, hun wandel doe Ik op hun eigen hoofd neerkomen, luidt het woord van den Here* HEERE.

vs **23—31** In de derde profetie wordt het land om de verdorvenheid van zijn bewoners vergeleken met een land dat in Gods toorn getroffen is door droogte. En in het bizonder worden dan de zonden van verschillende standen blootgelegd. De vorsten worden vergeleken met een brullenden, verscheurenden leeuw; zij verslinden mensen, roven schatten en kostbaarheden, en maken een groot aantal weduwen. De priesters doen de wet Gods geweld aan, ontwijden de heilige dingen, houden zich niet aan het onderscheid tussen wat heilig en onheilig is, brengen de mensen niet op de hoogte van het verschil tussen wat onrein en rein is, slaan geen acht op de sabbaten, zodat God ontheiligd wordt.

De oversten (waarschijnlijk een lagere klasse dan de vorsten) worden vergeleken met roofgierige en bloeddorstige wolven, die anderen in het verderf storten om zichzelf ongeoorloofd gewin te verschaffen. De profeten zoeken aan de ongegronde volksverwachtingen een schijn van deugdelijkheid te geven; zij maken zich schuldig aan leugen-voorzeggingen door voor te geven dat zij een woord des HEEREN brengen, terwijl Hij niet tot hen gesproken heeft. En van het gehele volk wordt ten slotte gezegd, dat het zich te buiten gaat aan afpersing, roof, onderdrukking van behoeftigen en armen, onrechtmatige bejegening van vreemdelingen. Tevergeefs heeft God onder hen gezocht naar iemand die bescherming en verweer kon en wilde bieden tegen het godsdienstig en zedelijk bederf, ten einde den ondergang van land en volk te voorkomen; zodat Hij er zijn gramschap wel over moet uitstorten: door het vuur van zijn verbolgenheid gaat Hij een einde aan hen maken; hun wandel doet Hij op hun eigen hoofd neerkomen. Zo luidt zijn woord.

Ook deze derde profetie wordt door FOHRER blz. 75 aan een latere hand toegeschreven, echter zonder genoegzamen grond.

Hfdst. 23. Ohola en Oholiba

HOOFDSTUK 23

vs 1—4 De twee zusters

1 Dezelfde inleidende formule als in 22 : 1, 17, 23 en elders.

2 De profeet wordt weer aangesproken als בן־אדם (zie bij 2 : 1). Hem wordt gezegd „er waren eens twee vrouwen, dochters van één moeder". We krijgen hier een allegorische beeldspraak, die betrekking heeft op de geschiedenis en de houding van Israël. *Twee vrouwen:* dit ziet op de twee rijken, van de Tien Stammen en van Juda. *Dochters van één moeder:* de twee rijken behoren toch tot één volk.

3 ותזנינה: het plegen van ontucht is het beeld van religieuze afwijking, het zich overgeven aan afgoderij. במצרים: men zie hiervoor 20 : 7, 8 en wat daarbij is opgemerkt. Dat was בנעוריהן, in den tijd toen het volk zich als volk begon te ontplooien. שׁמה *daar,* terugslaande op במצרים; er is geen reden met BH te lezen שׁם; de locatieve uitgang heeft zijn betekenis verloren (vgl. COOKE). Van het plegen van ontucht wordt een enigszins realistische tekening gegeven: מעכו perf. Poe. van מעך „gepresst, betastet werden", „be squeezed" (KÖHLER). עשׂו Pi. van עשׂה, eigenlijk „intensief doen", „drücken, pressen", „squeeze, press" (KÖHLER); de 3e pers. meerv. is hier aanduiding van een onpersoonlijk subject: „men". דדים komt behalve hier en in ditzelfde hoofdstuk nog in vs 8 en 21 alleen nog voor in Spreuk. 5 : 19; het duidt aan de vrouwelijke borsten. בתולים „Zeit, Stand der Jungfräulichkeit", „age, stage of virginity" (KÖHLER).

4 De beide zusters worden met symbolische namen genoemd, vgl. ook Jer. 3 : 6 vv. De beide namen zijn gevormd van het subst. אהל „tent"; אהלה be-

tekent dan „haar tent", d. w. z. „haar eigen tent", en אהליבה „mijn tent in haar". Dit mag althans wel het meest waarschijnlijk worden geacht, en er ligt dan vermoedelijk een zinspeling in op den eigen cultus van het Tienstammenrijk en op dien van het heiligdom van Jahwe in Jeruzalem (zo ook HERRMANN). KRAETZSCHMAR houdt een dergelijke zinspeling voor „unangebracht", en wil, evenals SKINNER, SMEND, BERTHOLET en COOKE, liever denken aan een herinnering aan den cultus op de hoogten (vgl. 16 : 16), waarbij dan in אהליבה de י niet als pron. suff. 1 pers., maar als *chireq compaginis* wordt beschouwd: „tent in haar". VAN DEN BORN wil er alleen maar in zien een symbool van den nomadentijd van Israël. In elk geval is de betekenis van de namen niet van bizonder belang; in de verdere uitwerking van de allegorie spelen deze in het geheel geen rol. Dat Ohola de oudste wordt genoemd zal wel zijn omdat het Tienstammenrijk groter was dan Juda. Deze beide zusters werden vrouwen van Jahwe (de verbondsverhouding tussen Jahwe en Israël wordt eveneens als een huwelijksverhouding voorgesteld in 16 : 8; Jes. 54 : 5; Jer. 2 : 2; Hos. 2 : 21, 22 [SV vs 18, 19]). Dat in Lev. 18 : 18 het huwen met twee zusters verboden wordt, om de gevolgen der polygamie te matigen (zie GISPEN, *Het boek Leviticus verklaard,* Kampen 1950, blz. 268) behoeft in dit geval geen moeilijkheid te baren, omdat wij hier niet met een reëel huwelijk, maar slechts met een allegorische voorstelling te doen hebben (vgl. ook TROELSTRA). De vermelding van de kinderen behoort tot de aankleding van de beeldspraak; zij hebben in de allegorie geen betekenis. Wat hier nog aan toegevoegd wordt (שֹׁמְרוֹן acc. van betrekking), dat Ohola Samaria en Oholiba Jeruzalem is (de beide hoofdsteden ter aanduiding van de beide rijken) wordt door verschillende verklaarders voor een latere glosse gehouden (TOY, HEINISCH, HERRMANN, TROELSTRA, COOKE, vgl. ook BH), maar komt in alle oude vertalingen voor, en behoort tot den oorspronkelijken tekst: het is een aanwijzing voor de verklaring van de allegorie. SKINNER zegt „it may be worth noting that the word אהלה contains the same number of consonants as שמרן, and אהליבה the same number as ירושלם"; maar de betekenis van deze opmerking (die ook anderen hebben overgenomen) wordt tot niets teruggebracht als men er op let, dat, zoals trouwens SKINNER zelf ook reeds zegt, overal in het O. T., ook hier, steeds שמרון (dus met vijf consonanten) geschreven wordt.

vs **1—4** In allegorische beeldspraak worden, onder de namen Ohola en Oholiba, als twee zusters, dochters van één moeder, Samaria (het Tienstammenrijk) en Jeruzalem (Juda) ten tonele gevoerd. Zij worden getekend als vrouwen des HEEREN die Hem ook zonen en dochters baarden, maar die van haar ontuchtigen aard reeds blijk hadden gegeven in haar jeugd, in Egypte.

vs 5—10 De zonde van Ohola en haar straf

5 Van Ohola wordt gezegd וַתִּזֶן תַּחְתָּי: zij maakte zich schuldig aan ontucht, terwijl zij onder de autoriteit van God als haar man stond, vgl. ook Num. 5 : 19, 20, 29. Zie eveneens ὕπανδρος γυνὴ in Rom. 7 : 2. Het verb. עָגַב, dat in dit hfdst. ettelijke malen voorkomt vinden we overigens nog alleen maar in Jer. 4 : 30; het betekent: zinnelijk-erotisch verlangen hebben. Zij naar wie dit verlangen uitging (eerst met de praep. עַל, daarna met אֶל, wat

bij Ezechiël niet behoeft te verwonderen die beide door elkaar gebruikt, zie bij 3 : 15; en er is dan ook geen reden met TOY en BH in plaats van אל te lezen על) worden aangeduid als „haar minnaars", en wel als Assur (collectief), met de nadere qualificatie קרבים, wat hier zeker niet als „naburen" is te verstaan. Een niet onaannemelijke oplossing is aan de hand gedaan door EHRLICH (overgenomen door HERRMANN en VAN DEN BORN), nl. dat men het woord zou hebben te verstaan in den zin waarin het gebruikt wordt in Esth. 1 : 14: de hovelingen die den koning het naast stonden. Een andere mogelijkheid is geopperd door EWALD, dat we verband moeten leggen met קְרָב „strijd"; de betekenis zou dan zijn „krijgers", zoals ook KÖHLER denkbaar acht. Bij de onzekerheid die hier bestaat heeft men ook de toevlucht genomen tot tekstwijziging. Zo wilde CORNILL lezen קרואים (naar Num. 1 : 16) met de betekenis „aanzienlijken" (zo ook VON ORELLI en NOORDTZIJ), TOY stelt voor רבים (als een veel voorkomende Assyrische titel, vgl. Jer. 39 : 13), en PAUL HAUPT (bij TOY) קרודים (het Assyrische *qoeradoe* = „krijger"). Het is echter niet noodzakelijk tot verandering van den tekst over te gaan: bij de opvatting van EHRLICH of van EWALD en KÖHLER kan men aan het woord een goeden zin geven: *hovelingen* of *krijgers*.

6 hier volgen nog verdere qualificaties. Men kan daarbij in het midden laten of het woord קרבים uit het vorige vers hierheen moet worden overgeplaatst, zoals verschillende exegeten menen. Gekleed in תכלת *blauwpurper*, te onderscheiden van ארגמן *roodpurper*, kleurstoffen die uit een slijmachtige afscheiding van een klier bij twee verschillende soorten van purperslakken worden verkregen. Zie het art. *Purpur* in RIEHM HWBA, *purper* van BRUIJEL in de *Bijbelse Encyclopaedie*, alsook DALMAN AuS V, blz. 79—84. פחות meerv. van פחה *landvoogd;* סגן *stadhouder*. חמד volgens KÖHLER „Anmut, Pracht", „loveliness, splendour"; בחורי חמד *prachtige jonge kerels*. פרשים רכבי סוסים *ruiters te paard*.

7 Over het woord תזנות zie men bij 16 : 15. מבחר „Auslese, Bestes", „choice" (KÖHLER); verbonden met בני־אשור: *de keur van Assurs zonen*. Met VON ORELLI en BERTHOLET (KHC) moeten wij in het tweemaal gebezigde בכל geen gecoördineerde begrippen zien; de strekking is: bij allen naar wie haar erotisch verlangen uitging (over עגב zie men bij vs 5) verontreinigde zij zich met al hun afgoden (גלולים zie bij 6 : 4, hier klinkt de realiteit in de allegorische beeldspraak door); gevolg van politieke alliantie (want daarop wordt met de allegorische beeldspraak gedoeld) was een betrokken worden bij de afgoderij der geallieerden. Zo ook KRAETZSCHMAR, HEINISCH, TROELSTRA, AUVRAY, FISCH. De mening van COOKE „the defilement by idols lies outside the subject-matter of the allegory", welke met zich meebrengt dat hier aan een niet origineel bestanddeel wordt gedacht, is niet juist: het gehele denkbeeld van het overspel bij het met Jahwe gehuwde volk concentreert zich op religieuze afwijking.

8 Deze ontucht is een voortzetting van die uit Egypte (zie vs 3). תזנות vgl. 16 : 15. Er is geen reden אותה te veranderen in אִתָּה, zoals BEWER in BH[3] wil; indien hier niet שכב met acc. van den sexuelen bijslaap bedoeld is (zoals in Deut. 28 : 30 Qoré en in 2 Sam. 13 : 14), zij herinnerd aan GES-K § 103 *b* en JOÜON *Gr* § 103 *j*. בנעוריה zie bij vs 3, eveneens voor het volgende.

חמה zijn de Egyptenaren. Voor שׁפך met het object תזנות zie men bij 16 : 15.

9 Daarom heeft Ohola haar straf ondergaan: Jahwe heeft haar overgegeven in de macht van haar minnaars, de zonen van Assur (zie vs 5), naar wie haar overspelig verlangen (עגב zie bij vs 5) was uitgegaan.

10 Die hebben haar vrouwelijke schaamte ontbloot (smadelijke bejegening van een ontuchtige, zie 16 : 37, beeld van smadelijken ondergang), haar zonen en dochters weggehaald (dit ziet op de ballingschap der Tien Stammen; hier klinkt evenals in de vermelding van de גלולים in vs 7 de realiteit door de allegorie heen) en haarzelf met het zwaard gedood (beeld van de totale vernietiging van het Tienstammenrijk). Daardoor krijgt haar lot een spreekwoordelijke bekendheid (שׁם) bij de vrouwen (de andere volken). En zo hebben zij gerichten aan haar voltrokken. Het woord שְׁפוּטִים geeft daarbij enige moeilijkheid; gewoonlijk wordt in deze zegswijze שְׁפָטִים gebruikt, zie 5 : 10, 15; 11 : 9; 16 : 41; wat 7 handschriften bij KENNICOTT ook hier hebben, en velen willen dat dan ook lezen (zie TOY, BH, COOKE e. a.; ook KÖHLER). In 2 Kron. 20 : 9 komt het enkelv. שְׁפוֹט voor. Zouden we hier met een anderen vorm voor שְׁפָטִים te doen hebben? In elk geval is de betekenis dezelfde.

vs **5—10** Allereerst wordt nu nader gehandeld over Ohola. De vrouw des HEEREN zijnde pleegde zij overspel. Haar zondige hunkering ging uit naar de Assyriërs als haar minnaars: in kostbare kleedij gestoken hovelingen (of krijgers), landvoogden, stadhouders, prachtige jonge kerels, ruiters te paard; en door haar overspelig contact met de keur van Assurs zonen kwam zij tot het overnemen van hun onreinen afgodendienst. Zij bleef daarmee in de lijn van haar gedrag in Egypte, waar zij in haar jeugd zich ook al met ontucht (afgoderij) afgegeven had. De straf voor deze zondige houding is niet uitgebleven: God heeft die straf ten uitvoer laten leggen door diezelfde Assyriërs waarnaar haar zinnelijk verlangen was uitgegaan; die hebben haar schaamte ontbloot, haar kinderen weggeroofd en haarzelf met het zwaard gedood, met het gevolg dat haar lot een spreekwoordelijke bekendheid heeft verkregen. Zo hebben zij gerichten aan haar voltrokken.

Van het zoeken van contact met de Assyriërs door het Tienstammenrijk spreekt ook Hosea (5 : 13; 7 : 11; 12 : 2). Reeds Salmaneser III maakt melding van de ontvangst van schatting van Jehu, uit het huis van Omri (zie R. W. ROGERS, *Cuneiform parallels to the Old Testament,* London, 1912, blz. 304; GRESSMANN ATuB I, 343); voor lateren tijd vgl. 2 Kon. 15 : 19, 20; 17 : 3; de ondergang van het Tienstammenrijk werd veroorzaakt door Assur, eerst door verovering van het Overjordaanse en een deel van het uiterste Noorden (2 Kon. 15 : 29) en daarna door de belegering en inneming van Samaria (2 Kon. 17 : 4—6).

vs 11—21 Het schandelijk gedrag van Oholiba

11 Door het gebeurde met Ohola liet Oholiba zich allerminst afschrikken (vgl. hierbij Jer. 3 : 8); zij maakte het integendeel nog erger: tweemaal het comparatieve מן. Het ἅπαξ, עגבה „lustfulness" (BDB), is gevormd van עגב (zie bij vs 5). Voor תזנות zie men bij 16 : 15. *Hoewel haar zuster Oholiba dit zag, maakte zij het met haar zinnelijken lust nog erger dan zij, en pleegde gruwelijker ontucht dan haar zuster.*

12 Evenals bij haar zuster (vs 5) ging haar zinnelijk verlangen uit (weer het verb. עגב) naar (waarbij אל niet met TOY en BH in על te veranderen is) de בני אשור, die grotendeels met dezelfde qualificaties worden aangeduid als in vs 5 en 6 (zie aldaar). Alleen staat hier לבשי מכלול. Het woord מכלול dat behalve hier alleen nog in 38 : 4 gebruikt wordt, betekent „Vollkommenheit", „perfection". De uitdrukking wil dus zeggen „vollkommen, prächtig gekleidet", „clothed gorgeously" (KÖHLER); wellicht ook hier, evenals J. G. AALDERS in 38 : 4 vertaalt (*Gog en Magog in Ezechiël*, blz. 63) *volledig uitgemonsterd* (VAN DEN BORN: „in volle wapenrusting gekleed"). Het is geheel onnodig hier met BH, HEINISCH, HERRMANN, TROELSTRA, BERTHOLET (HBAT), ZIEGLER en STEINMANN, naar sommige oude vertalingen (Pesj., Targ., Symm., Theod.), evenals in vs 6, te lezen תכלת. Het argument van HERRMANN dat om de overeenstemming van de overige uitdrukkingen ook hier gelijkheid zou moeten zijn, gaat zeker niet op: wie kan den profeet het recht betwisten nevens zulk een serie van gelijke qualificaties ook één andersluidende te gebruiken? De LXX met haar εὐπάρυφα en de Vulg. met „veste varia" bewijzen trouwens dat de oorspronkelijke tekst wel een ander woord moet gehad hebben dan vs 6.

13 De woorden waarmee dit vers begint wil CORNILL ingrijpend wijzigen. Ook BERTHOLET (KHC) noemt ze: „Worte die man hier nicht erwartet", maar dat is geen reden ze voor onjuist te houden. Goed zegt FISCH: „God looked on the corrupting effect which followed on the alliance, but bided His time". Beide zusters gingen één en denzelfden weg.

14 Oholiba voegde aan haar ontucht echter nog meer toe (ותסף Hiph. v. יסף; over תזנות zie men bij 16 : 15); vgl. vs 11. De vraag is of wij in מחקה het part. Poe. van חקק te zien hebben dat als een substantivum gebruikt is op de wijze waarop wel eens een adjectivum als nomen rectum met een st. cstr. verbonden wordt (GES-K § 128 *w*, JOÜON *Gr* § 141 *f*, DAVIDSON *Synt* § 28 Rem. 3 en § 32 Rem. 5), dan wel een echt substantivum (zoals EHRLICH aanneemt). Men zou dan kunnen vertalen: „mannen, iets dat gegrift was", letterl. „mannen van iets dat gegrift was" (vgl. VAN DEN BORN). Het is dus niet nodig den tekst te wijzigen en met CORNILL, TOY e. a. te lezen אנשים מחקים of אנשים חקקים (zie KÖHLER). Men leze naar het Qoré כשדים in plaats van het Ketib כשדיים. ששר dat behalve hier alleen in Jer. 22 : 14 voorkomt duidt een rode kleurstof aan, waarschijnlijk *menie* (vgl. KÖHLER). Hierbij is te denken aan het gebruik om de muren van grote vertrekken te versieren met gekleurde bas-reliefs.

15 biedt een nadere beschrijving van deze mansfiguren: zij droegen gordels om hun heupen en overhangende tulbanden op hun hoofd; סרוח naar KÖHLER „herabhängend", „pendant", het ἅπαξ טבולים duidt aan een „Kopfbund", „turban" (KÖHLER). Allen hadden zij het voorkomen van שלישים; onder שליש zal men wel te verstaan hebben den derden man op een strijdwagen, vermoedelijk een militair van hogen rang. Zij zagen er uit (דמות „gestalte, gelijkenis") als lieden uit Babel der Chaldeeën, hun geboorteland.

16 Op den aanblik van deze mansfiguren ontvlamde bij Oholiba het zinnelijk verlangen (עגב zie bij vs 5) naar hen. Men kan zich hier het best houden aan het Ketib; de door het Qoré gegeven lezing met ה cohortativum is mogelijk (zie GES-K § 48 *d*), maar geen verbetering; de ה heeft geen invloed op de

betekenis. Wellicht doelt het zenden van gezanten naar Chaldea op een bepaalde concreet-historische gebeurtenis, maar wij zijn niet in staat uit te maken welke.

17 De בני־בבל gingen daar op in: zij kwamen tot Oholiba om met haar liefdesgemeenschap te oefenen; משכב is „Lagerstatt", „place of lying"; משכב דדים „Liebeslager", „bed of love" (KÖHLER); zij verontreinigden haar met hun ontucht (ook hier weer תזנות, zie bij 16 : 15). Maar toen zij door hen verontreinigd was, kreeg zij genoeg van hen (vgl. het geval van Amnon 2 Sam. 13 : 15): ותקע impf. cons. Qal van יקע letterl. „be dislocated" (vgl. Gen. 32 : 26 [SV vs 25] van de ontwrichting van Jakobs heup), fig., verbonden met נפש „be torn away, alienated from anyone", aldus BDB.

18 Met het begin van dit vers komen verschillende geleerden in de moeite. ותגל is geapocopeerd impf. Pi. van גלה met de betekenis „ontbloten", „onthullen". De zegswijze „zij ontblootte (of: onthulde) haar ontucht" staat geheel op zichzelf; zij heeft nergens een analogie, en lijkt ook ietwat vreemd. Daarom acht BH het waarschijnlijk dat met den Targoem te lezen zou zijn וַתִּגָּל Niph. met passieve betekenis: haar ontucht werd openbaar. Zo ook sommige anderen (bv. BERTHOLET (HBAT) en ZIEGLER). Volgens KRAETZSCHMAR en anderen zou men hier met doubletten te doen hebben, en hij wil, evenals HERRMANN, het tweede, ותגל את־ערותה, weglaten. CORNILL schrapt beide, maar TOY vindt: „it may be equally well understood as fulness of expression"; de LXX heeft ook beide, en wel als activa. JAHN maakt er een uitspraak van die op de בני בבל betrekking heeft: ויגלו את ערותה. Er is echter geen voldoende reden om van den MT af te wijken, en men kan dan ותגל תזנותיה het best vertalen: *openlijk pleegde zij haar ontucht; zij ontblootte zelf haar vrouwelijke schaamte.*

Daarom kreeg God een afkeer van haar (ותקע נפשי in den eersten persoon, evenals ותקע נפשה in den derden persoon vrouwel.), evenals Hij een afkeer had gekregen van haar zuster, vgl. vs 9. In het vergelijkend zinsdeel is gebruikt het verb. נקע „be alienated, estranged" (BDB).

19 Toen pleegde zij nog meer ontucht (weer תזנות, zie bij 16 : 15); לזכר: de ל drukt hier de begeleidende omstandigheid uit, zoals in לאמר („the *gerundial* use" DRI TENSES § 205); wij kunnen vertalen: „denkende aan" of *gedachtig aan;* haar jeugd, toen zij in Egypte ontucht pleegde (zie bij vs 3).

20 ותעגבה de vorm met ה cohortativum, zoals het Qoré in vs 16 wil. BEWER in BH[3] wil hier evenals in vs 16 ותעגב lezen, maar daarvoor is nog minder reden dan om het Qoré in vs 16 te aanvaarden. Voor den vorm zie men GES-K § 48 *d*, voor het verbum bij vs 5. פלגש of פילגש wordt overigens altijd van vrouwen gebruikt, het duidt dan aan de „bijvrouw" of „concubine"; hier ziet het zeker op mannen. ROTHSTEIN in BH[2] vermoedt dat de tekst corrupt is, JAHN wil lezen בני פלשתים en ook KÖHLER meent dat men in plaats van פלגשיהם te lezen heeft פלשתים; maar er is geen enkele reden om hier aan de Filistijnen te denken. In verband met vs 19 moet hier ongetwijfeld op de Egyptenaren worden gedoeld. De LXX heeft ἐπὶ τοὺς χαλδαίους, maar dit bewijst alleen dat de vertalers met het woord niet goed raad hebben geweten. Het suff. 3 p. mannel. meerv. moet op de Egyptenaren slaan; ook in 16 : 26 worden deze als bizonder zinnelijk gekarakteriseerd (zie aldaar); het beste zal wellicht zijn te vertalen: *de wellustigen onder hen* (AUVRAY „débauchés").

Bij het woord בשׂר is evenals in 16 : 26 te denken aan het *membrum virile;* en het ἅπαξ זרמה moet eveneens een aanduiding zijn van de *penis* (KÖHLER). Ezel en paard worden hier genoemd als bizonder geile dieren (zie bij SMEND); in Jer. 2 : 24 is sprake van de felle bronst van de wilde ezelin; in Jer. 5 : 8 en 13 : 27 van de geilheid van paarden.

21 Terwijl in het voorafgaande voortdurend over Oholiba in den derden persoon gesproken is wordt in dit vers de tweede persoon vrouw. enkv. gebruikt; zij wordt nu toegesproken. BH wil alle vormen tot die van den derden persoon maken, waarvoor echter geen reden is: ook de LXX heeft den tweeden persoon, en de commentatoren houden zich algemeen daaraan. HERRMANN, COOKE, BERTHOLET (HBAT) en VAN DEN BORN zien er evenwel een reden in om het vers voor secundair te houden. Ten onrechte, want een dergelijke afwisseling in het persoonsgebruik komt meermalen voor, soms zelfs in één en hetzelfde vers, zie bv. 20 : 40; vgl. ook Deut. 32 : 13—15; Zach. 9 : 13, 14. Zie KÖNIG, *Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Literatur,* Leipzig 1900, blz. 230, 231. Het verb. פקד heeft hier den zin van: zoeken naar iets wat men heeft verloren. Oholiba verlangde weer terug naar de זמה, de „schanddaad", de schandelijke ontucht van haar jeugd, zoals die beschreven is in vs 3. In plaats van בעשׂות zal men wel moeten lezen בְּעַשּׂוֹת, Pi. van עשׂה evenals in vs 3 en 8 (zie voor de betekenis bij vs 3). Zo naar CORNILL, TOY, BH de meeste commentatoren; het is duidelijk dat hier hetzelfde bedoeld wordt. Over דדים zie men bij vs 3. Een moeilijkheid levert op ממצרים; de praep. מן is hier niet te verklaren; ook niet als „vonseiten Aegyptens", gelijk KEIL wil, of als „von Aegypten her", d. w. z. in Egypte, zoals HÄVERNICK veronderstelt. Het is zeer waarschijnlijk een geval van dittografie, zodat we met een paar Hebr. handschriften moeten lezen מצרים (zo ook CORNILL, BH en verscheidene commentatoren) „de Egyptenaars". HITZIG, EWALD en VON ORELLI trachtten de overgeleverde consonanten te behouden door de eerste מ bij het vorige woord te trekken, zij lazen בַּעֲשׂוֹתָם מצרים „da sie, die Ägypter, deinen Busen zerdrückten". Deze oplossing lijkt echter niet erg waarschijnlijk. TOY en enkele verklaarders als KRAETZSCHMAR en AUVRAY willen met de oude vertalingen lezen במצרים; maar eenvoudiger is het de מ uit dittografie te verklaren. In plaats van למען, dat hier weinig zin heeft, zal vermoedelijk een vorm van hetzelfde verb. מעך te lezen zijn, dat ook in vs 3 in verband met de שׁדים gebruikt wordt: inf. met ל Qal of Pi. לִמְעֹךְ of לְמַעֵךְ. Zo CORNILL, TOY, BH en de meeste commentatoren.

Wat in dit vers gezegd wordt is in andere bewoordingen een herhaling van wat reeds in de verzen 19 en 20 is geboden; maar ook daarin ligt geen motief om aan een secundair bestanddeel te denken: herhalingen komen bij Ezechiël (evenals ook elders) wel meer voor.

vs **11—21** Het waarschuwend voorbeeld van haar zuster belette Oholiba niet het in haar zinnelijk verlangen en haar ontuchtig gedrag nog erger te maken dan deze. Ook haar verlangen ging uit naar de lieden van Assur, die in soortgelijke bewoordingen worden gekarakteriseerd als in vs 5 en 6. Zo zag God beide zusters denzelfden weg opgaan. Maar Oholiba ging nog verder: aangelokt door op den muur aangebrachte afbeeldingen van Chaldese mannen

uit Babel: met gordels om de heupen en afhangende tulbanden op het hoofd, er uitziende als hoge officieren, zond zij gezanten naar Chaldea; en de lieden van Babel gingen er op in: zij kwamen liefdesgemeenschap met haar uitoefenen en verontreinigden haar met hun ontucht. Daarna echter kreeg zij genoeg van hen. Ondertussen had zij openlijk ontucht gepleegd, en zelf haar vrouwelijke schaamte ontbloot, waardoor God een afkeer van haar kreeg evenals tevoren van haar zuster. Maar ook daarna ging zij nog voort met ontucht te plegen, ditmaal met de Egyptenaars, aan wie zij naar aanleiding van het gebeurde in haar jeugd (vs 3) terugdacht; zij werd tot de wellustigen onder hen aangelokt, wier geilheid met die van ezels en paarden vergeleken wordt. Zo zocht zij dezelfde ontucht weer op, waaraan zij zich in haar jeugd had overgegeven.

Van contact tussen Juda en de Assyriërs vernemen wij het eerst in 2 Kon. 16 : 7 vv.; van den invloed van Assyrischen godsdienst (verering der hemellichamen) horen wij vooral onder Manasse, 2 Kon. 21 : 3. Van een contact met Babel is sprake in 2 Kon. 20 : 12, 13, en later in 2 Kon. 24 : 1 vv. In het „genoeg krijgen" van de Chaldeeën zal wel te zien zijn de rebellie eerst van Jojakim (2 Kon. 24 : 1*b*), en vooral daarna van Zedekia (2 Kon. 24 : 20*b*). Het terugverlangen naar de ontucht in Egypte doelt vermoedelijk op de pogingen om bij Egypte steun te zoeken tegenover Babel (vgl. 17 : 15).

vs 22—35 De straf aan Oholiba aangekondigd

22 Nu richt zich het woord van Jahwe tot Oholiba; haar naam staat in den vocativus, gevolgd door de formule כה־אמר אדני יהוה, waarin de cod. Vaticanus der LXX אדני niet heeft weergegeven, dat evenwel niet met BH is weg te laten. הנני מעיר *futurum instans* (GES-K § 116 *p*, JOÜON *Gr* § 121 *e*). מאהביך *uw minnaars*, evenals in vs 9; waarvan gij een afkeer gekregen hebt, vgl. vs 17; hier worden dus de Chaldeeën bedoeld, zoals in het volgende vers ook duidelijk wordt gezegd. Van alle kanten zal Jahwe dezen tegen haar doen oprukken.

23 Die minnaars worden nu aangeduid als de בני בבל en alle Chaldeeën; hier worden die beide van elkaar onderscheiden: de Chaldeeën, *Kaldoe*, oorspronkelijk een Aramese stam, vestigden zich omstreeks 1000 voor Chr. in het Zuiden van Babylonië en namen de Babylonische cultuur over; verder worden genoemd פקוד, de *Poekoedoe*, eveneens een Aramese volksstam, die de vlakte ten Oosten van den Tigris, dicht bij diens monding, bewoonden; zij worden ook vermeld in Jer. 50 : 21; alsmede שׁוע en קוע, waarschijnlijk de *Soetoe* en *Koetoe*, twee stammen die eveneens ten Oosten van den Tigris thuis horen, een eind ten Noorden van de *Poekoedoe* (zie over deze drie stammen COOKE). Wanneer bovendien nog sprake is van „alle Assyriërs met hen" (אותם evenals zo vaak voor אִתָּם, zie GES-K § 103 *b*, JOÜON *Gr* § 103 *j*, en daarom niet met BH in אִתָּם te wijzigen), dan wil dit zeggen dat de gehele macht van het neo-Babylonische rijk, waaronder nu ook alles ressorteert wat vroeger tot Assyrië behoorde, wordt gemobiliseerd. De oude vertalingen lassen vóór כל het voegwoord in, en TOY en anderen willen dan ook lezen וכל, wat echter niet nodig is. Geheel verwerpelijk is de veronderstelling van WINCKLER, *Alttestamentliche Untersuchungen*, Leipzig 1892, blz. 178, dat כל־בני אשור אותם als een onjuiste glosse moet worden geschrapt. De volgende

woorden van het vers komen ook voor in vs 6 (zie aldaar) en eveneens in vs 12; שָׁלִישִׁים in vs 15 (zie aldaar). In plaats van het in vs 5 en 12 gebezigde קרבים staat hier קרואים, dat ook in Num. 1 : 16 gevonden wordt, en hier wel de betekenis van *aanzienlijken* hebben zal. Er is geen grond om met BEWER in BH³ en anderen hier, evenals in vs 5 en 12 קרבים te lezen of den tekst naar een daar aangebrachte emendatie te wijzigen. De LXX heeft hier ὀνομαστούς, wat kennelijk een weergave is van קרואים, terwijl zij in vs 5 en 12 even kennelijk קרבים heeft trachten weer te geven.

24 Het ἅπαξ הצן is niet te verklaren. KÖHLER zet er bij „unerklärt, „unexplained". De LXX heeft ἀπὸ βορρᾶ, wat alleen maar bewijst dat de vertalers met het woord geen raad wisten. Men kan slechts naar een betekenis gissen of een aanvaardbare conjectuur trachten te geven. TOY zet er een ב voor en verstaat het in den zin van „multitude"; FR. BÖTTCHER, *Neue exegetisch-kritische Aehrenlese* II, Leipzig 1864, blz. 177, stelt voor הָמוֹן; JOSEPH REIDER HUCA 1952/53 blz. 91 (naar BEN YEHUDA) חֹצֶן „stallion". Wij blijven hier voor een totnogtoe onoplosbare moeilijkheid staan. גלגל betekent hier evenals in Jes. 5 : 28 en Jer. 47 : 3 het wiel van een strijdwagen. קהל עמים ziet op de verscheidenheid van natiën waaruit het Babylonische leger is samengesteld. צנה is het grote schild (KÖHLER „Setzschild"), waarachter het gehele lichaam schuilgaat; מגן, het meest gebruikelijke woord, duidt aan het kleine schild, dat aan den arm gedragen wordt. קובע dat behalve hier alleen nog in 1 Sam. 17 : 38 voorkomt, betekent „helm". De woorden zijn alle als collectiva van de soort (GES-K § 123 *b*, JOÜON *Gr* § 135 *c*) bedoeld. Aan deze vijanden zal Jahwe nu de uitoefening van het gericht in handen geven, en die zullen dan aan Oholiba het gericht voltrekken op de wijze waarop zij dat gewoon zijn. Dat is het vreeslijke van de straf, dat die naar het wrede oorlogsrecht van de vijanden zal worden uitgeoefend.

25 En in die straf toont zich de jaloersheid van Jahwe als den beledigden echtgenoot: letterlijk: „Ik zal mijn naijver op u leggen, op u doen neerkomen", d. i. *u mijn naijver doen gevoelen*. Daarna volgt weer wat de vijanden zullen doen. Het verb. עשׂה met את „handelen met" (waarbij אותך niet met BEWER in BH³ in אִתָּךְ moet veranderd worden, zie bij vs 23) wordt hier, evenals in 22 : 14, in ongunstige betekenis gebruikt (in gunstige betekenis in 17 : 17, zie ook aldaar); de ongunstige betekenis wordt verscherpt door de bijvoeging בחמה „in grimmigheid, grimmig". Of we bij het afsnijden van neus en oren te denken hebben aan wreedaardige behandeling van krijgsgevangenen (vooral de Assyriërs zijn daardoor berucht geworden; men zie bv. de afbeelding bij het art. *Assyriërs* van GISPEN in de *Bijbelse Encyclopaedie;* de Babyloniërs waren iets minder hard, maar men denke aan de bejegening van Zedekia, 2 Kon. 25 : 7), dan wel aan een straf op echtbreeksters toegepast (van het afsnijden van den neus in dergelijke gevallen maakt DIODORUS SICULUS I, 78 gewag bij de Egyptenaars), is niet met zekerheid te zeggen. Bij אחריתך kunnen we niet met VON ORELLI, HEINISCH en BERTHOLET (KHC) denken aan de „nakomelingen"; in het slot van het vers komt het woord nog eens voor, en heeft daar onmiskenbaar den zin van „wat er overblijft", en in dienzelfden zin zal het beide malen wel te verstaan zijn; het is niet aannemelijk dat het de eerste maal op de nakomelingschap en de tweede maal op de „rest" zou

zien, zoals VON ORELLI betoogt. Wel zijn het de eerste maal mensen (blijkens בחרב תפול) en de tweede maal gebouwen (blijkens תאכל באש); maar in beide gevallen heeft het woord dezelfde betekenis: „overblijfsel, rest". Er is zeker geen grond om met BERTHOLET (KHC) de tweede maal te lezen חרבתיך „deine Trümmer". Met de tweede helft van het vers wordt de beeldspraak, waar al eerder de realiteit doorheen speelde (met name bv. in de opsomming van de gevarieerde troepen van het Chaldese leger, vs 23), volkomen losgelaten: het weghalen van zonen en dochters ziet evenals in vs 10 op de wegvoering in ballingschap, en het door het vuur verteerd worden op het lot van de door de bewoners verlaten stad (Jeruzalem). Dat deze tweede helft een doublet zou wezen van de eerste, zoals KRAETZSCHMAR, HERRMANN en COOKE aannemen, kan niet met goeden grond worden beweerd; het overgaan van het beeld naar de realiteit komt bij Ezechiël meer voor.

26 Thans keert de beeldspraak weer terug, evenals in 16 : 39, en wel in denzelfden zin als daar. De tegen Oholiba opgezette minnaars (zie vs 22) zullen haar de klederen afstropen en haar de sieraden ontnemen.

27 Zo zal God een einde maken aan haar schandelijke ontucht (זמה „schanddaad", voornamelijk in sexueel opzicht) en aan haar hoererij uit Egypte (vgl. vs 3). De uitdrukking נשׂא עינים zal hier ongetwijfeld evenals in 18 : 6 den zin hebben van: in verering (of gebed) de ogen opslaan naar afgoden; de ontucht waarvan hier sprake is, is de afgoderij; en אליהם zal dan ook wel betrekking hebben op de „afgoden". In het „niet meer aan Egypte denken" ligt in dit verband vooral de gedachte: geen neiging meer hebben tot de afgoderij, waarmee het in Egypte al begonnen is; maar daar kan mee het denkbeeld in liggen: geen vertrouwen meer stellen op Egypte's hulp (vgl. hierbij vs 19, 20).

28 כי is hier in geen geval causaal; we krijgen een herhaling van wat reeds gezegd is, en כי zal hier dus affirmatief bedoeld zijn: *Ja, zo zegt de Here* HEERE (waarin אדני wel in één Hebr. handschrift en in sommige handschriften der LXX ontbreekt, maar niet met BEWER in BH³ uit den tekst te verwijderen is). הנני נתנך *futurum instans;* het overgeven in de macht van hen die zij haat, van hen van wie zij een afkeer gekregen heeft ziet terug op vs 22.

29 Hier krijgen we weer de zegswijze עשׂה את „handelen met" in ongunstige betekenis, evenals in vs 25 en in 22 : 14 (אותך voor אִתָּךְ, zie bij vs 23, niet met BEWER in BH³ als אִתָּךְ te lezen). Ook hier wordt de ongunstige betekenis geaccentueerd doordat er bij staat בשׂנאה *met haat.* יגיע „moeite, arbeid", maar ook het product daarvan: „Arbeitsertrag, Erwerb, Gewinn", „product, acquired property" (KÖHLER), en dat is ook hier de bedoeling. Na beroving van alles wat zij bezit, zal zij geheel naakt en bloot achtergelaten worden (de synoniemen עירם en עריה hier evenals in 16 : 7 substantiva met qualitatieve betekenis, zie aldaar), vgl. ook 16 : 39. Aan het slot van het vers krijgen we een samengesteld subject, met vooropgaand praedicaat ונגלה. Daar de drie substantiva die dit samengesteld subject vormen (het eerste in st. cstr. met volgenden genitivus: „de schaamte uwer ontucht", qualitatief bedoeld: *uw ontuchtige schaamte*) alle vrouwelijk zijn, kan het praedicaat naar GES-K § 146 *f*, JOÜON *Gr* § 150 *q* zich aansluiten bij het eerste, en zou dan vrouwelijk enkelv. moeten zijn. Daarom wil BH dan ook lezen ונגלתה; maar dat is niet nodig: zoals bekend is bestaat er in het Hebreeuws een neiging om de vrouwelijke vormen te ver-

waarlozen, ook in den derden persoon enkelv. (JOÜON *Gr* § 150 *k*), en, zoals JOÜON *Gr* 150 r opmerkt: „l'absence d'accord est beaucoup plus fréquent quand le verbe précède le nom." Nu willen onderscheidene verklaarders, naar TOY en BH de laatste twee substantiva bij het volgende vers trekken en als subject nemen van het verbum waarmee dat begint, waarbij ze dan den inf. עשׂה willen veranderen in het 3 pers. meerv. perf. עשׂו; zo BERTHOLET, HEINISCH, HERRMANN, TROELSTRA, NOORDTZIJ, COOKE, ZIEGLER, AUVRAY. Insgelijks VON ORELLI, echter zonder den infinitivus in het perf. te wijzigen. Terecht verklaart KRAETZSCHMAR dat men deze correctie aanbrengt „ohne zwingenden Grund"; het is het beste ons aan de gangbare vers-indeling te houden. Over זמה zie men bij vs 27 en over תזנות bij 16 : 15. Men kan deze beide begrippen zien als een h e n d i a d y s: *uw schandelijke hoererij.*

30 De infinitivus absolutus עשׂה (niet te veranderen in het perf. עשׂו, zie bij het vorige vers) staat hier in de plaats van het verb. finitum (vgl. GES-K § 113 *z*, JOÜON *Gr* § 123 *x*). Het subject moet dan aan het voorafgaande worden ontleend (zie JOÜON *Gr* § 123 *y*), het kan ook het onpersoonlijke subj. *men* zijn (ibidem). De ב is hier de ב *pretii,* in ruimer zin gebruikt: ter wille van, ter oorzake van, om (GES-K § 119 *p*). זנותך inf. cstr. met pronominaal suffix. Over גלולים zie men bij 6 : 4. Duidelijk blijkt hier het causaal verband tussen allianties met vreemde volken en de afgoderij.

31 Oholiba is denzelfden weg opgegaan als haar zuster; daarom zal God haar ook h a a r beker in de hand geven. De beker als beeld van het te wachten lot, speciaal van het dreigend oordeel, komt bij Ezechiël alleen hier voor; men vindt het beeld in Jer. 25 : 15—29 breed uitgewerkt, voorts in Jer. 49 : 12; Ob. : 16; ook in Jes. 51 : 17, 22; Hab. 2 : 16; Ps. 11 : 6; 75 : 9.

32 Ingeleid met de formule כה אמר אדני יהוה (waarin אדני ontbreekt in één Hebr. handschrift bij KENNICOTT en niet is weergegeven in den cod. Vaticanus der LXX, maar niet met BH is weg te laten) wordt nu op het beeld van den beker nader ingegaan. Den beker van haar zuster moet zij drinken, die wordt gequalificeerd als *diep* en *wijd,* om daarmee uit te drukken dat er heel veel jammer en ellende in vervat is: het oordeel Gods veroorzaakt diepingrijpend leed en is van wijde strekking. De woorden תהיה לצחק וללעג *gij zult een voorwerp van belaching en bespotting zijn* ontbreken in den cod. Vaticanus der LXX en worden door CORNILL, BH en verschillende commentatoren als een inschuifsel in den tekst beschouwd. Maar volgens TOY is dit „not clearly the case". En daarom is het zeker het veiligst de woorden in den tekst te laten staan. Men zal ze dan moeten beschouwen als *in parenthesi* gezegd. Een van de argumenten tegen de originaliteit der woorden is, dat terwijl voortdurend tot Oholiba in den tweeden persoon gesproken wordt, hier de derde persoon vrouw. enkelv. תהיה gebezigd zou worden. Nu zou in een parenthesialen tussenzin zulk een verandering van persoon ook nog wel te plaatsen zijn, maar vermoedelijk hebben we te doen met een geval analoog aan 21 : 37, waar de tweede persoon mannelijk in plaats van vrouwelijk gebezigd is (zie aldaar): wij verstaan dus תהיה hier eveneens als een minder accurate schrijfwijze voor den tweeden persoon vrouw. enkelv. Ook de twee woorden aan het slot vragen nog onze bizondere aandacht. Een woord מַרְבָּה is ons in het Hebr. van het O. T. niet bekend, en gewoonlijk wil men met verandering

van de vocalisatie lezen מַרְבָּה, part. Hiph. van רבה (zo CORNILL, BH en ook KÖHLER, benevens tal van exegeten). TOY blijft zich houden aan de vocalisatie מרבה, en het is ten slotte toch ook mogelijk dat er een, overigens niet bekend substantivum van dien vorm geweest is. Voor den zin zal het overigens weinig verschil maken of men een substantivum (qualitaitef bedoeld) dan wel een adjectivisch gebruikt participium lezen moet. Wat להכיל betreft, dat ook in 21 : 33 voorkomt (zie aldaar), dit zal wel op dezelfde wijze als daar te verklaren zijn. Dit is dan nog weder een qualificatie van den beker: met zo groten inhoud als hij maar bevatten kan, zo vol mogelijk, *boordevol.*

33 Met dronkenschap en kommer zal zij vervuld worden, als ze dezen beker ledigt. De twee woorden „dronkenschap" en „kommer" drukken beeld en realiteit uit. De beker wordt nog eens gequalificeerd als כוס שׁמה ושׁממה. Het woord שׁמה betekent volgens KÖHLER „Schauerliches, Entsetzliches", „awful, dreadful event", maar ook wel „Entsetzen", „horror"; שׁממה daarentegen „unheimliche Öde", „dismal desolation", en hij wil daarom hier, evenals BEWER in BH³ lezen מְשַׁמָּה, waarvoor hij zowel „Verheerung", „devastation" als „Grausen", „horror" als betekenissen geeft. Daar in het verbum שׁמם zowel de idee van verwoesting als van ontzetting tot uitdrukking wordt gebracht, is het zeker niet onmogelijk dat שׁממה hier „ontzetting" betekent. Zoals in 6 : 14 de twee synoniemen שׁממה ומשׁמה ter versterking naast elkaar staan (vgl. GES-K § 133 *l*), om het begrip „desolate woestenij" uit te drukken, zouden ook hier שׁמה ושׁממה als synoniemen in parallelie geplaatst kunnen zijn, maar dan met de bedoeling om de idee van *huiveringwekkende ontzetting* weer te geven. Dat is het karakter van den beker van haar zuster Samaria.

34 En dien beker moet ook z ij drinken tot den laatsten druppel toe: מצה „leegslurpen". Wat verder volgt stelt nogal voor enige moeilijkheden. חרשׂ is „scherf"; de Pi. van גרם heeft de betekenis van „afknagen" van beenderen; zo wordt die gebruikt in Num. 24 : 8. Van het in scherven breken van den beker is echter nog geen sprake geweest, en het afknagen van de scherven doet ook vreemd aan. Er zijn onderscheidene emendaties voorgesteld (zie BH³), maar bevredigen doen deze niet. TOY en anderen willen de woorden ואת־חרשׂיה תגרמי weglaten. De Pi. van נתק betekent „zerreissen", „tear apart" (KÖHLER); het openrijten van de borsten zou men als uiting van bitteren rouw en verscheurende smart kunnen verklaren, maar dit ontbreekt in de LXX en daarom willen ROTHSTEIN in BH², TROELSTRA en COOKE dit weglaten. Het meest verantwoord is evenwel den MT onveranderd te laten en de gehele beeldspraak zou men dan met ZIEGLER het best aldus kunnen opvatten: in doodsnood bijt de tot drinken veroordeelde vrouw den beker (dan zeker gedacht als een beker van aardewerk) stuk en rijt zich met de scherven de borsten open, een aangrijpende tekening van het vreeslijke oordeel dat door den beker wordt voorgesteld.

Dat zal gebeuren, want God heeft het gezegd. In de formule נאם אדני יהוה ontbreekt אדני in den cod. Vaticanus der LXX, maar er is geen grond het met BH uit den tekst te schrappen.

35 Daarom zegt de Here HEERE (ook hier wordt אדני in den cod. Vaticanus der LXX, alsmede in de Itala niet weergegeven, maar moet, tegen BH, behouden blijven): omdat gij Mij vergeten hebt, en Mij achter uw rug geworpen

hebt (uitdrukking voor zeer ver gaande geringschatting, zie ook 1 Kon. 14 : 9, en van Gods wet Neh. 9 : 26), moet gij dan ook maar de gevolgen van uw schandelijke hoererij dragen (זמתך en תזנותיך als in vs 29, ook hier als een hendiadys te verstaan).

vs **22—35** Nu wordt Oholiba aangesproken en haar de straf voor haar schandelijk gedrag, gedeeltelijk in allegorische beeldspraak en gedeeltelijk in woorden die de realiteit weergeven, aangekondigd door den HEERE zelf. De minnaars waarmee zij ontucht begaan heeft maar van wie zij zich later heeft afgekeerd, de Chaldeeën, zet Hij tegen haar op, zodat ze van alle kanten tegen haar oprukken; waarbij zij worden gekarakteriseerd in ongeveer dezelfde bewoordingen als de Assyriërs in vs 6 en vs 12. Zij zullen oprukken in grote menigte, met strijdwagens en allerlei wapentuig, en haar vonnissen naar hun gebruiken; waarin de HEERE als de beledigde echtgenoot aan de trouweloze vrouw zijn jaloezie doet gevoelen: in grimmige handelwijze zullen zij haar neus en oren afsnijden. Wat er daarna nog overblijft zal aan het zwaard ten offer vallen; zonen en dochters zullen worden weggevoerd, en wat er van de stad nog rest zal de prooi worden van het vuur. Zij zullen haar de kleren van het lijf stropen, en haar de sieraden ontnemen. Zo zal de HEERE een eind maken aan haar schandelijke ontucht, aan de hoererij waarmee ze in Egypte al begonnen is, en zij zal de ogen niet meer opslaan naar de afgoden en aan Egypte in het geheel niet meer denken.

Ja, de HEERE geeft haar over in de macht van hen die zij haat en van wie zij zich afgekeerd heeft. Die zullen haar met haat bejegenen, heel haar bezit wegroven, en haar volkomen naakt achterlaten; haar ontuchtige schaamte zal ontbloot worden en zo zal voor ieder openlijk worden tentoongesteld aan welk een schandelijke hoererij zij zich heeft schuldig gemaakt. Dat zal haar worden aangedaan om haar overspel met de volken, waarin zij zich met de afgoderij van deze verontreinigd heeft.

Zij heeft denzelfden weg gekozen als haar zuster; zij krijgt denzelfden beker in de hand, en dien diepen, wijden, boordevol gevulden beker moet zij — tot lach en spot voor anderen — drinken, zodat zij vervuld raakt van dronkenschap en kommer. Dien beker vol huiveringwekkende ontzetting van haar zuster Samaria zal zij moeten ledigen tot den bodem toe, om dien vervolgens in haar doodsnood stuk te bijten en zich met de scherven de borsten open te rijten. Ja zo zal het zeker gebeuren, want het is God zelf die het gezegd heeft. Omdat zij den HEERE vergeten en als iets verachtelijks achter haar rug geworpen heeft zal zij de gevolgen van haar schandelijke hoererij hebben te dragen.

Het is wel overbodig te zeggen dat de bedoelde straf is de belegering, inneming en verwoesting van Jeruzalem door Nebukadnezar in 586 voor Chr.

vs 36—49 Opdracht aan den profeet

36 Met een kortere inleidingsformule dan gewoonlijk wordt een woord van Jahwe tot den profeet weergegeven. Hij wordt, als zo vaak, aangesproken als בן־אדם (zie bij 2 : 1). De vraag התשפוט heeft evenals in 20 : 4 en 22 : 2 de strekking van een opdracht; het verbum heeft dan den zin van: bestraf-

fende w o o r d e n spreken. Deze moeten thans gericht zijn tot Ohola en Oholiba. Ten onrechte wil BEWER in BH³ Ohola uit den tekst verwijderen, wat ten gevolge heeft dat hij ook de pronominale suffixen verder in het vers moet wijzigen in die van 3 pers. vr. enkv. en eveneens in vs 37 vv. de werkwoordvormen en suffixen tot enkelvoud moet maken. Er is voor deze operatie geen enkele tekstkritische grond. „Doe ze haar gruwelen kennen", evenals in 16 : 2 en 22 : 2. Over תועבות zie men bij 5 : 9; daar in dit hoofdstuk het overspel beeld is van trouweloze verlating van den dienst van Jahwe, heeft תועבות hier den zin van hoofdzakelijk religieuze vergrijpen.

37 Met het causale כי worden deze vergrijpen nader gespecificeerd. נאפו Pi. „echtbreuk plegen"; bedoeld is echtbreuk tegenover Jahwe, zoals ook blijkt uit wat even verder gezegd wordt: ואת גלוליהן נאפו „met hun afgoden pleegden zij echtbreuk (גלולים zie bij 6 : 4). Dat er bloed aan haar handen kleeft, ziet blijkens wat er verder in het tweede gedeelte van het vers en in vs 39 gezegd wordt op kinderoffers. גם versterkt het „echtbreuk plegen met de afgoden": zij zijn *zelfs* zo ver gegaan dat zij haar kinderen die zij Mij hadden gebaard aan die afgoden hebben gewijd tot spijze. Uit het gebruik van het verb. שׁחט „slachten" in vs 39 is duidelijk, dat het hier gaat om het o f f e r e n van kinderen (zie ook DRONKERT, *De Molochdienst in het Oude Testament*, Leiden 1953, blz. 91), al staat er, evenals in 20 : 26, bij den Hiph. העבירו niet באשׁ, zoals in 20 : 31 wel het geval is. De kinderen van het volk zijn kinderen van Jahwe.

38 Als iets wat zij God nog bovendien hebben aangedaan wordt genoemd: verontreiniging van zijn heiligdom (den tempel) en ontwijding van de sabbaten (voor dit laatste zie men ook 20 : 13 enz., 22 : 8). De woorden ביום ההוא zijn velen een doorn in het oog (reeds HITZIG wilde ze schrappen, en verder ook CORNILL, TOY, ROTHSTEIN in BH², en tal van commentatoren); maar men kan zich hier niet op het getuigenis der LXX beroepen, omdat deze de woorden in vs 39, waar ze bizonder op hun plaats zijn, evenmin hebben. BEWER in BH³ laat ze dan ook staan, en met verschillende verklaarders willen wij dat eveneens doen. De bedoeling zal dan wel zijn om te doen uitkomen dat de euvelen in dit vers aangeduid gelijktijdig plaats vonden met wat in vs 37 is te berde gebracht; het was niet zo dat er een zekere tijd was waarin de ene zonde plaats vond, en weer een andere tijd waarin de andere geschiedde: beide woekerden in het volksleven voort in dezelfde periode.

39 Wat reeds in het vorige vers is aangeduid wordt nu heel scherp geaccentueerd: op denzelfden dag waarop de kinderen voor de afgoden (zie bij 6 : 4) geslacht werden kwamen de mensen naar Gods heiligdom om dat te ontheiligen. Wij hebben daarbij te denken aan het pogen om den dienst van Jahwe met dien van de afgoden te combineren; wie dat deed ontheiligde daarmee den tempel; zoals COOKE terecht zegt: „their mere presence was a desecration". In dat licht moeten we ook verstaan והנה כה עשׂו בתוך ביתי: dat ziet zeker niet op aparte profanerende handelingen die in den tempel plaats vonden, nog veel minder op het kinderoffer zelf, maar louter op het feit dat men, na het gruwelijk kinderoffer aan de afgoden te hebben gebracht, rustig in den tempel van Jahwe zijn godsdienstige plichten kwam vervullen.

Opvallend is dat in dit vers, terwijl in de voorafgaande verzen geregeld de derde persoon vrouwelijk is gebezigd, nu constant de suffixa van het manne-

lijk meervoud worden gebruikt. Het beeld van de twee overspelige vrouwen treedt naar den achtergrond: subject zijn de Israëlieten in het algemeen.

40 ואף כי letterlijk: „also it is that", *quin etiam* (COOKE). תשלחנה zou kunnen zijn tweede persoon vrouw. meerv., maar in verband met het geregelde gebruik van den d e r d e n persoon vr. meerv. in de verzen 37 en 38 zal het wel het beste zijn het te houden voor derden pers. vr. meerv. Het imperf. wordt hier gebruikt om aan te duiden een handeling die in het v e r l e d e n g e r e g e l d plaats vond (zie GES-K § 107 *e*, JOÜON *Gr* § 113 *e*, DAVIDSON *Synt* § 44 *b*). Bij de *mannen die van verre kwamen* is buiten de beeldspraak te denken aan de contacten die met vreemde volken werden gezocht, welke contacten weer leidden tot het overnemen van bij die volken gebruikelijke afgodische praktijken; maar de profetie gaat hier weer over tot de allegorische tekening van het gedrag van Israël als dat van een hoer, die allerlei mannen tot zich lokt. Van dat gedrag wordt in dit vers en de volgende verzen dan een realistische schildering gegeven. Niet zodra hebben die mannen een boodschap ontvangen of zij haasten zich te komen. אשר slaat op die mannen van verre, en het daarop volgende לאשר eveneens. De zin is ietwat gedrongen; letterlijk moet men vertalen: *tot wie een bode gezonden was, zie die kwamen dan, zij voor wie* ... Merkwaardig is dat in wat er nu volgt de derde persoon en tevens het meervoud wordt losgelaten, en thans de t w e e d e persoon vr. e n k e l v. gebruikt wordt. Dit is voor KRAETZSCHMAR aanleiding om aan twee parallelle teksten te denken, voor anderen als HEINISCH, HERRMANN en TROELSTRA om het gedeelte waarin het enkelvoud gebezigd wordt (ook vs 41) tussen haken te plaatsen. TOY schrijft echter: „the mixture of persons and numbers in v.v. 40—42, bizarre to modern taste, is sustained in general by all the texts." Het is dus geraden te trachten den tekst als een doorlopende tekening te verstaan. VAN DEN BORN neemt aan dat het slot van vs 40 en vs 41, waarin de tweede persoon gebruikt wordt, als een citaat moet worden beschouwd. Mij lijkt het beter dit eigenaardige verschijnsel aldus te verklaren dat nu meer in het bizonder de houding van Oholiba (Jeruzalem) getekend wordt; daarom wordt het woord tot haar gericht. Voor de ontvangst van haar minnaars maakt zij zich mooi: zij baadt zich, zij haalt zich de ogen op door de randen der oogleden met een zwart poeder (zwavel-antimoon) te bestrijken (כחל „schminken", paint", KÖHLER), een gewoonte waarvan ook Jer. 4 : 30 gewag maakt, en pronkt zich op met sieraden (עדה zich versieren, עדי sieraad).

41 zet de tekening van het gedoe der ontuchtige vrouw voort: zij zet zich op een pronkbed (כבודה volgens BDB fem. adj. כבוד „glorious"; zo ook in Ps. 45 : 14; KÖHLER wil echter evenals BH lezen רבודה part. pass. Qal van het verb. רבד „bereiten", „prepare", dat ook in Spr. 7 : 16 gebruikt wordt; hoewel sommigen, zoals HERRMANN, COOKE, BERTHOLET (HBAT), ZIEGLER menen die lezing, naar de LXX ἐπὶ κλίνης ἐστρωμένης, te moeten volgen, komt het mij juister voor, met TOY en de meeste exegeten, כבודה te blijven houden), met een toebereide tafel er voor (לפניה heeft betrekking op מטה), waarop zij reukwerk en olie heeft geplaatst. Dit laatste geeft ons weer aanleiding achter het allegorische beeld de realiteit van afgoderij te zien; het suff. 1 pers. enkv. bij קטרת en שמן wijst er op, dat het reukwerk en de olie voor den dienst van Jahwe bestemd aan andere goden werd gebracht. Overigens wijst FISCH er op

dat het gewoonte was bij maaltijden specerijen op brandende kolen te strooien ten einde een aangenamen geur te verwekken, en na den maaltijd zich met geparfumeerde olie in te wrijven.

42 Dit vers is zeer moeilijk, en het is ook de vraag of de tekst wel in alle opzichten juist is overgeleverd. HERRMANN zegt: „der Text ist hoffnungslos verdorben". Dat is zeker te kras uitgedrukt, maar wij moeten ons wel voor ogen stellen dat een verklaring hier alleen onder voorbehoud gegeven kan worden. Wat den algemenen inhoud aangaat schijnt wel te mogen worden aangenomen dat de tekening van vs 40 en 41 wordt voortgezet. Het begin doet denken aan de orgiën die in het huis van de ontuchtige vrouw werden gevierd: בה, dat zowel persoonlijk („bij haar", d. i. de vrouw die in het voorafgaande is toegesproken) alsook als neutrum („daarbij") kan worden opgevat, wijst in ieder geval naar het in de vorige verzen gezegde terug; קול is het rumoer dat de brooddronken troep maakt, die dan zelf als המון שלו „een zorgeloze menigte" wordt gequalificeerd. Onder אנשים מרב אדם zullen wel „mannen uit de grote massa", lieden van het meest alledaagse slag, te verstaan zijn; de hier getekende ontuchtige vrouw is allesbehalve kieskeurig. Wat de tekst verder zegt schijnt te zijn: met zulke lieden waren saamgebracht (מובאים part. Hoph. van בוא, met de praep. אל) סובאים (part. act. Qal van סבא „zechen", „drink largely", KÖHLER), „drinkebroers", met de weinig begrijpelijke bijvoeging ממדבר; waarom juist zulke lieden uit de woestijn (of wil men: het vrije veld) zouden komen is kwalijk in te zien, maar het ממדבר wordt door de LXX met haar ἐκ τῆς ἐρήμου gesteund. Daarentegen komen de סובאים bij haar niet voor. Het zou dus zeer wel kunnen zijn dat wij in מובאים en סובאים met een doublet te doen hebben, en op grond van de LXX zou het dan het meest waarschijnlijk zijn dat סובאים als een dittografie van מובאים uit den tekst verwijderd moet worden. Daarmee krijgt echter tevens ממדבר een plausibelen zin: met mannen uit de grote massa waren er samengebracht uit het vrije veld (zo מדבר opgevat, evenals in Hoogl. 3 : 6), zwervers die overal vandaan kwamen. Lieden van allerlei slag waren bij de hoer welkom.

Het slot van het vers is beter begrijpelijk. Subject van ויתנו zijn de tevoren genoemde lieden. Die konden vanzelfsprekend niet met lege handen komen: zij brachten als geschenken voor de ontuchtige vrouwen (n. b. dat hier nu weer meervoudige suffixen van het vrouwelijk geslacht worden gebezigd!) armbanden en sierlijke hoofdkransen mee.

Er zijn talrijke en zeer verschillende pogingen gedaan om door emendaties den tekst te verbeteren, maar bevrediging hebben deze niet gegeven. Ik acht het niet nodig hier al deze pogingen te vermelden en te bespreken. In het bovenstaande heb ik getracht den overgeleverden tekst zo goed mogelijk te verklaren.

43 Dit vers is nog moeilijker dan het vorige. COOKE zegt: „the v. is untranslatable". Misschien is dat niet helemaal juist, maar er een goeden, verstaanbaren zin in te vinden is wel uitgesloten. TOY houdt het gehele vers voor een glosse, die een interruptie is van de beschrijving en moet worden geëlimineerd. בלה moet fem. zijn van het adj. בָּלֶה, dat in Joz. 9 : 5 gebruikt wordt van de „versleten" sandalen der Gibeonieten. Het subst. נאופים dat behalve hier alleen nog in Jer. 13 : 27 gevonden wordt, betekent „ehebrecherisches

Treiben", „adultery" (KÖHLER). De beide woorden moeten door de verzwegen copula met elkaar in verbinding staande worden gedacht, en kunnen dan hetzij als een positieve uitspraak (die oude vrouw bedrijft nog echtbreuk) hetzij als een vraag (bedrijft die oude vrouw nog echtbreuk?) worden vertaald. De zin die aan dit gezegde gehecht zou moeten worden is in beide gevallen een verwondering dat die ontuchtige vrouw na zo lang zich aan echtbreuk te hebben schuldig gemaakt er nog altijd niet genoeg van heeft. In wat verder volgt moet allereerst met het Qoré worden gelezen als עתה יזנו; het Ketib geeft in het geheel geen zin. Daarna staat er nog תזנותה והיא, waarmee moeilijk iets is aan te vangen. Het veiligst is hier verder maar van pogingen tot verklaring af te zien.

44 In dit vers wordt de gedachtengang van vs 40—42 vervolgd. ויבוא is een werkwoordvorm met onpersoonlijk subject: *men kwam;* het is niet nodig met een enkel Hebr. handschrift, naar de oude vertalingen te lezen het meerv. ויבאו (zoals TOY, BH e. a. willen): het onpersoonlijke subject wordt wel gewoonlijk door den 3en pers. mannel. meerv. uitgedrukt, maar kan ook door den 3en pers. mannel. enkelv. worden weergegeven (zie GES-K § 144 *d* en *f*, JOÜON *Gr* § 155 *b* en *d*). Hier wordt nog eens gezegd, hoe de symbolische vrouw het leven leidde van een gewone hoer. In de tweede helft van het vers wordt dat weer uitgebreid tot Ohola en Oholiba, die beide met name worden genoemd, en dan met de appositie: *die ontuchtige vrouwen.* Er is geen reden om met BEWER in BH[3] Ohola uit den tekst te verwijderen; de tekst keert hier tot den gedachtengang van vs 36 vv. terug. De ongewone pluralis אשׁת komt alleen hier voor. BEWER wil in verband met zijn schrapping van Ohola in plaats daarvan lezen den st. cstr. sing. אֵשֶׁת; anderen, zoals TOY en ROTHSTEIN in BH[2], met verschillende verklaarders, willen den tekst wijzigen naar de LXX en lezen לעשׂות זמה, maar ook daarvoor is geen reden.

45 Om haar ontuchtig bedrijf zullen Ohola en Oholiba het verdiende loon ontvangen: rechtvaardige mannen, waarbij te denken is aan zulke die zelf onbesproken van gedrag zijn, en als zodanig gerechtigd om overspeelsters te berechten, die zullen over haar vonnis slaan. Het gebruik van het mannelijk pronominaal suffix in אותהם in terugslag op een vrouwelijk substantivum komt meer voor (zie GES-K § 135 *o* en JOÜON *Gr* § 149 *b*); wel wordt verder in het vers weer het vrouwelijk suffix gebezigd, maar een dergelijke afwisseling treffen we meer aan, een zeer illustratief voorbeeld biedt 1 : 6 vv. Er is dus geen reden om met vele Hebr. handschriften naar TOY en ROTHSTEIN in BH[2] te lezen אֶתְהֶן. BEWER in BH[3] wil, in verband met zijn schrapping van Ohola uit vs 44, lezen אתה, waarvoor in het geheel geen grond bestaat. Het vonnis zal uitgesproken en uitgevoerd worden naar het recht dat geldt (משׁפט accus. van betrekking) voor echtbreeksters en bloedvergietsters; want zij zijn echtbreeksters en er kleeft bloed aan haar handen.

46 כי is hier liever affirmatief den causaal te verstaan. *Ja, zo zegt de Here* HEERE (אדני is niet weergegeven in sommige handschriften der LXX, maar juist de cod. Vaticanus heeft hier κύριος κύριος en de Alexandrinus ἀδωναΐ κύριος; er is geen reden het met BEWER in BH[3] weg te laten). De infinitivi absoluti העלה en נתון staan hier in de betekenis van jussivi (GES-K § 113 *cc*; JOÜON *Gr* § 123 *v* spreekt van een „futur injonctif"). קהל zal hier wel, evenals in 16 : 40, gebruikt zijn in herinnering aan Lev. 24 : 16: zoals

de ganse קהל van Israël bijeengeroepen werd om een doodvonnis te voltrekken, roept Jahwe een menigte vijanden bijeen om Israël te straffen. Dat hier op het optreden der vijanden gedoeld wordt blijkt uit het overgeven *tot mishandeling* (zo evenals in Jer. 24 : 9; het gaat hier over iets wat hun aangedaan wordt; זעוה van זוע „beven, sidderen" betekent in Deut. 28 : 25 „object of trembling", een „schrikbeeld", en zo eveneens in 2 Kron. 29 : 8; Jer. 15 : 4; 29 : 18; 34 : 17; maar men kan hier beter denken aan een afschrikwekkende bejegening, waarvoor in onze taal „mishandeling" het best past) *en ter plundering.*

47 De קהל zal de echtbreeksters stenigen (dat is de straf die in Deut. 22 : 24 op een bepaald geval van echtbreuk gesteld is); hier staat רגש אבן על; in 16 : 40 רגם באבן met den accus.; er komen nog andere gevallen voor, zie KÖHLER. De LXX vertaalt ook hier met een imperativus, en daarom menen CORNILL, TOY, BH e. a. te moeten lezen den inf. abs. רָגוֹם, maar terecht zegt KRAETZSCHMAR dat dit niet nodig is; het perf. cons. bericht hoe het bevel van vs 46 zal worden ten uitvoer gelegd. Wel volgt er dan weer een inf. abs. ברא, maar deze heeft dan in aansluiting op het perf. cons. de kracht van een tempus finitum (zie GES-K § 113 *z*; JOÜON *Gr* § 123 *x*). Deze inf. Pi. van een verbum ברא, dat wordt gebruikt van het kappen van bomen in Joz. 17 : 15, 18, zal hier wel vertaald moeten worden door „neerhouwen". Het komt ook voor in 21 : 24 (zie aldaar). Hiermee gaat de allegorische beeldspraak over naar de realiteit, wat nog sterker uitkomt in het volgende. KÖHLER wil in plaats van ברא lezen כרת, zoals reeds als vermoedelijke lezing door ROTHSTEIN in BH[2] was aangegeven. HERRMANN en COOKE willen denken aan een vorm van het verb. בתך dat in 16 : 40 gebezigd wordt (zie aldaar). Maar er is geen reden om den tekst te wijzigen. Men lette op de afwisseling die hier weer tussen vrouwelijke en mannelijke suffixa gevonden wordt (zie daarover bij vs 45). COOKE tekent er bij aan: „the inconsistency of the suffixes throughout this passage illustrates the instinct to avoid fem. forms, and the hesitation felt in using them".

48 והשבתי זמה מן־הארץ doet denken aan vs 27. God maakt op drastische wijze een einde aan de schandelijke ontucht van zijn volk. נוסרו, volgens KÖHLER een Nitpa. van יסר met de betekenis „sich zurechtweisen, warnen lassen", „let oneself be admonished"; de vorm staat voor נתוסרו (zie GES-K § 55 *k*, JOÜON *Gr* § 59 f). Men zou ook als Niph. kunnen vocaliseren נוֹסְרוּ. Met כל־הנשים zijn wij weer volledig in de sfeer van de allegorische beeldspraak: de executie van de overspeelsters is een waarschuwend voorbeeld voor alle overige vrouwen, opdat ze niet zo schandelijk handelen; met het laatste richt zich het woord Gods weer tot Ohola en Oholiba rechtstreeks.

49 Ook in dit vers worden de beide symbolische overspeelsters aangesproken. ונתנו (er is geen reden hiervoor met BEWER in BH[3] naar de Pesj. te substitueren ונתתי) zal men als een werkwoordvorm met onpersoonlijk subject moeten opvatten: *men zal op u doen neerkomen* (נתן met על: de straf, de vergelding voor ... leggen op); hier is het de vergelding voor de begane schandelijke ontucht (זמה). Zonder beeldspraak heet het vervolgens: gij zult de gevolgen van uw zonden met de afgoden (גלולים zie bij 6 : 4) te dragen hebben, en gij zult te weten komen dat Ik, Jahwe, waarlijk de Heilige en

Rechtvaardige ben, die de zonde niet kan gedogen, als in 22 : 16 (vgl. ook 6 : 7, 14; 7 : 4; enz.). In tegenstelling met de meeste plaatsen waar in deze formule alleen יהוה staat, wordt hier, evenals in 13 : 9, daarnaast ook nog אדני gelezen. Wel ontbreekt dit in één Hebr. handschrift bij KENNICOTT, in de LXX, de Itala en de Arabische vertaling, maar de weglating in dat Hebr. handschrift is uit assimilatie aan de gewone formule te verklaren (zie ook bij 13 : 9) en er is derhalve geen reden אדני met BEWER in BH[3] te elimineren. Er is evenmin reden in plaats van וידעתם te lezen den vrouwelijken vorm וידעתן, zoals BH wil; de mannelijke vorm is hieruit te verklaren, dat, met prijsgeving der allegorie, nu de Israëlieten worden aangesproken (COOKE).

vs **36—49** De profeet ontvangt nu van God opdracht Ohola en Oholiba in een bestraffende toespraak de door haar bedreven gruwelen voor te houden. Deze gruwelen zijn: overspel met de afgoden, en het vergieten van bloed door het offeren van kinderen, het ontheiligen van Gods tempel door na het brengen van het kinderoffer aan de afgoden nog op denzelfden dag in Gods huis te komen om daar hun godsdienstplichten waar te nemen. Vervolgens wordt haar zonde op realistische wijze getekend in de allegorische beeldspraak ontleend aan het gedrag van zedeloze vrouwen, die vreemdelingen tot zich zoeken te lokken door zich mooi te maken: zij baden zich, verven zich op, tooien zich met sieraden, zetten zich op een pronkbed, met daarvoor een wel toebereide tafel, waarop het reukwerk en de olie, voor 's HEEREN dienst bestemd, geplaatst wordt. Daarbij is er een rumoer van orgiën, met allerlei mannen, — of ze van het laagste allooi zijn of zwervers die uit het vrije veld komen doet niet ter zake —, en die brengen als geschenken armbanden en sierlijke hoofdbekroningen mee. In deze tekening gaat het meervoud in het enkelvoud over, waarbij het wel de bedoeling zal zijn vooral Oholiba aan te spreken. Zo ging men naar die twee vrouwen (nu worden ze weer beide genoemd), zoals men naar een hoer pleegt te gaan. Maar de straf kan niet uitblijven: rechtschapen mannen zullen over haar het vonnis strijken dat echtbreeksters en bloedvergietsters verdienen, want dat zijn zij. Ja, zo zegt de Here HEERE: roep een menigte tegen haar bijeen (zoals dat bij de executie van overspeelsters pleegt te geschieden) en geef haar over tot mishandeling en ter plundering: ze zullen gestenigd en met zwaarden neergehouwen worden, haar zonen en dochters zullen gedood en haar huizen met vuur verbrand worden. Zo maakt de HEERE aan haar ontucht een einde op een wijze die alle vrouwen tot een waarschuwend en afschrikwekkend voorbeeld zal strekken. De gevolgen van haar ontucht, van haar zonde van afgoderij, zullen ze moeten dragen, en aldus zal Israël weten wie de HEERE is, de rechtvaardige en heilige God die de zonde niet ongestraft laat.

In dit bestraffend vermaan zijn, zoals telkens, de allegorische beeldspraak en de realiteit dooreengemengd. Opmerkelijk is, dat aan Ohola en Oholiba, aan het Tienstammenrijk en aan Juda, dezelfde zonden verweten worden, en dat zij ook dezelfde straf hebben te dragen. Wanneer daarbij het woord voor een deel tot Oholiba afzonderlijk wordt gericht zal dit wel aldus zijn te verklaren, dat het Tienstammenrijk zijn straf reeds heeft gekregen, en dat Juda dat nu nog voortgaat te zondigen zijn straf weldra te wachten heeft, een straf waarvan de Chaldeeën de voltrekkers zullen zijn.

Naar de opvatting van verschillende geleerden is het hoofdstuk, in weerwil van het feit dat het in zijn geheel over de ontucht van Ohola en Oholiba handelt, geen eenheid. En vooral in het laatste gedeelte schuilen dan de bezwaren. De eenheid (en authenticiteit) van vs 1—27 wordt algemeen aanvaard, zelfs door HÖLSCHER blz. 120, die er een echt gedicht van Ezechiël in ziet, zij het ook vermengd met een aantal niet oorspronkelijke bestanddelen (tekstveranderingen, herhalingen en glossen). HEINISCH en HERRMANN strekken de erkentenis van de eenheid uit over vs 1—35. Voor zover men de eenheid niet aanvaardt, betekent dat echter nog allerminst dat men het auteurschap van Ezechiël verwerpt; integendeel, door sommigen wordt gedacht aan latere toevoegsels van den profeet zelf. Zo ziet TROELSTRA in vs 28—30 en vs 31—35 twee, FOHRER blz. 85 in vs 28—30, vs 31—34 en vs 35 drie aanhangsels van Ezechiël zelf. HEINISCH en TROELSTRA houden vs 36—49 voor een tweede rede van den profeet. HERRMANN acht dit stuk eveneens een profetie van Ezechiël, maar eerst uit den tijd na de katastrofe van 586. BERTHOLET (HBAT) beschouwt het daarentegen als een „Nachtrag" van een redactor; ook ZIEGLER qualificeert het als „vielleicht nicht ursprünglich"; en FOHRER blz. 75 is zeer positief in zijn mening dat het „keinesfalls original" is. HÖLSCHER ten slotte ziet in vs 28—35 en vs 36—49 twee beslist secundaire bestanddelen. Hieruit ziet men dat het in allen gevalle niet apert duidelijk is dat vs 28—49 aan de eenheid van het hoofdstuk afbreuk doen. Daartoe zijn de meningen veel te zeer verdeeld. De argumenten waarmee men zijn gevoelen zoekt te steunen zijn in hoofdzaak dat alles in den tekst niet even glad loopt, en dat er nogal eens herhalingen voorkomen. Maar COOKE laat terecht de waarschuwing horen: „we must beware of judging an ancient author (en ik zou hier willen zeggen: vooral een Oosters auteur) by our own notions of consistency". Hoewel hij overigens zelf deze waarschuwing niet voldoende ter harte neemt om een zekere neiging tot het maken van onderscheid tussen primaire en secundaire elementen in den tekst geheel te overwinnen, weigert hij zo ver te gaan als HÖLSCHER. Het heeft wellicht zijn nut nog even nader in te gaan op de argumenten die FOHRER blz. 75 vv. voor de onechtheid van vs 36—49 aanvoert. Het eerste argument, dat deze verzen zich zozeer aansluiten bij hfdst. 16 en het eerste gedeelte van ons hfdst. zelf, kan moeilijk gewicht in de schaal leggen: dergelijke aansluitingen treft men bij Ezechiël meer aan, bv. in hfdst. 10 bij hfdst. 1, in hfdst. 33 : 1—20 bij 3 : 16—21 en bij hfdst. 18; vgl. ook 20 : 1—3 met 14 : 1—3, en tal van kleinere overeenkomstigheden. Het tweede argument, dat ze in stilistisch opzicht achterstaan bij de echte profetische uitspraken van Ezechiël, is te subjectief om daarop enige conclusie te kunnen bouwen; bovendien, welke schrijver staat in zijn stijl steeds en onveranderlijk op dezelfde hoogte? Het derde argument dat nog het meest belangrijk lijkt, dat hier aan Jeruzalem en Samaria het gericht als een „gemeinsames und gleichzeitiges" wordt aangekondigd, is wat het tweede betreft niet te bewijzen: wel wordt gezegd dat beide hetzelfde oordeel moeten ondergaan, maar er is geen woord in den tekst te vinden waaruit met redelijken grond zou zijn af te leiden dat beide gelijktijdig door dat oordeel worden getroffen. Ongetwijfeld wordt in vs 36—49 niet uitdrukkelijk herinnerd aan het feit dat het oordeel over Samaria reeds gekomen is (zoals in

vs 10 en 11 beschreven werd); misschien is het gebruik van den tweeden persoon enkelv. in vs 40 en 41 mede met het oog daarop te verklaren: Oholiba wordt apart toegesproken, omdat haar zondig leven nog wordt voortgezet en zij nog niet door het Goddelijk gericht is weggevaagd; maar de historische feiten waren Ezechiëls hoorders genoegzaam bekend; ze waren zó bekend, dat men zich eenvoudig niet voorstellen kan dat ook een latere redactor bedoeld zou kunnen hebben den ondergang van Jeruzalem en Samaria als gelijktijdig te tekenen. En wat het „gemeinsames" aangaat, er mocht in details zeker verschil zijn, maar in wezen was het gericht over Jeruzalem en Samaria hetzelfde: beide werden door een buitenlandsen vijand veroverd, terwijl de bevolking werd gedeporteerd. Er is dan ook geen steekhoudende grond om de eenheid van het hoofdstuk te betwijfelen of een of meer delen er van aan Ezechiël te ontzeggen.

Hfdst. 24 : 1—14. Jeruzalem een roestige pot

HOOFDSTUK 24

1 Aan de zo vaak voorkomende inleidende formule (zoals we die bv. vinden in 21 : 1, 6, 13, 23; 22 : 1, 17, 23) wordt hier een nauwkeurige datering toegevoegd: in het negende jaar (na de wegvoering van Jojachin), in de tiende maand, op den tienden dag van die maand. Over de wijze van het aangeven van den datum zie men bij 1 : 1. Dit was op den dag af twee jaar en vijf maanden na de profetie van hfdst. 20 (zie vs 1).

2 De profeet wordt weer aangesproken als בן־אדם (zie bij 2 : 1). Hij ontvangt de opdracht dezen datum nauwkeurig te noteren. כתב־לך; met de ל als aanduiding van een dativus *commodi* die enige overeenkomst heeft met den *dativus ethicus* (GES-K § 119 *s*; JOÜON *Gr* § 133 *d*, vgl. ook de noot, waarin JOÜON bezwaar maakt tegen het gebruik van den term *dativus ethicus* voor het Hebreeuws). Den „naam" van den dag opschrijven wil zoveel zeggen als: den datum noteren. Volgens ROTHSTEIN in BH^2 zou שֵׁם weggelaten moeten worden, volgens BEWER in BH^3 zou in plaats daarvan עֶצֶם te lezen zijn; maar noch het een noch het ander is gerechtvaardigd. In de Pesj. en Vulg. ontbreken de volgende woorden את־עצם היום, en CORNILL, TOY, BH en enkele commentatoren (HEINISCH, HERRMANN, COOKE, BERTHOLET (HBAT), AUVRAY) menen ze dan ook te moeten weglaten. Inderdaad is wat de MT biedt wel erg breed, maar dit is opzettelijk geschied om het bizonder belang dat deze datum heeft; de LXX heeft ook een brede zegswijze: γράψον σεαυτῷ εἰς ἡμέραν ἀπὸ τῆς ἡμέρας ταύτης, en het is alleszins waarschijnlijk dat Pesj. en Vulg. die verkort hebben. *Noteer dezen dag, dezen eigen dag.* Waarom deze datum zo belangrijk is, wordt in het volgende gezegd: op dezen eigen dag begint de koning van Babel zijn aanval op Jeruzalem. סמך eigenl. „steunen", hier „sich (als Angreifer) werfen auf", „throw oneself (in aggression) upon" (KÖHLER). Het is niet noodzakelijk in plaats van de praepositie אל te lezen על, zoals som-

mige handschriften bij KENNICOTT hebben en TOY en BEWER in BH³ lezen willen; zoals reeds meermalen is opgemerkt wisselen beide praeposities nogal eens bij Ezechiël (zie ook bij 3 : 15). Dat de aanval op Jeruzalem begon in het negende jaar van Zedekia (d. i. het negende jaar na de wegvoering van Jojachin), in de tiende maand op den tienden van de maand lezen wij ook in 2 Kon. 25 : 1, en Jer. 52 : 4; vgl. ook Jer. 39 : 1. Hiermee begint het door den profeet zo voortdurend aangekondigde oordeel Gods in vervulling te gaan.

3 In verband daarmee moet de profeet aan zijn volksgenoten een gelijkenis, een allegorie, voorleggen. Vgl. 17 : 2. Zijn volksgenoten worden hier evenals in 2 : 8; 12 : 9, 25; 17 : 12 gequalificeerd als בית־המרי; in 2 : 5, 6; 3 : 9, 26, 27; 12 : 2, 3 staat בית מרי. Over deze qualificatie zie men bij 2 : 5. Hij moet hun deze allegorie voorleggen als een uitdrukkelijk woord Gods, met de bekende formule: zo zegt de Here HEERE, waarin hier weer אדני niet wordt weergegeven door den cod. Vaticanus der LXX en door de Itala, maar daarom allerminst met BH is te schrappen.

De allegorie komt dan in den vorm van een bevel om iets te doen. Hebben wij nu te denken aan een symbolische handeling die de profeet verrichten moet, zoals sommigen menen (KRAETZSCHMAR, SCHUMPP, AUVRAY)? Uit de voorafgegane opdracht aan zijn volksgenoten een g e l ij k e n i s voor te leggen blijkt wel dat dit niet de bedoeling kan zijn. Het bevel is trouwens ook niet tot den profeet gericht, hij moet het aan zijn volksgenoten doen horen (אליהם). Doordat hier de allegorie op volkomen dezelfde wijze wordt ingeleid als in 17 : 2 schijnt het mij voorts uitgesloten dat ook maar in enig opzicht aan een symbolische handeling te denken is, ook niet als begeleiding van de allegorie (zoals TROELSTRA mogelijk acht); zelfs niet als een vorm waarin de allegorie is ingekleed; zodat hieruit geen conclusie is te trekken in den geest van HERRMANN, *Ezechielstudien* blz. 92 en VAN DEN BORN, *De symbolische handelingen der Oud-Testamentische profeten,* Utrecht-Nijmegen 1935, blz. 10, dat dit geval een argument zou kunnen zijn voor de mogelijkheid dat sommige symbolische handelingen als allegorieën zouden te verstaan zijn. Evenmin acht ik aanvaardbaar wat HANS SCHMIDT, gevolgd door COOKE (in dien geest ook STEINMANN), veronderstelt: dat de profeet juist op het punt stond in een ijzeren pot een lam voor zichzelf te koken. Het bevel is hier niet tot Ezechiël gericht (zie boven), maar het heeft ook in het geheel geen bepaald adres, evenals bv. de imperativus Pi. ישרו in Jes. 40 : 3; het behoort eenvoudig tot den vorm waarin de allegorie geboden wordt, en maakt deze levendiger dan wanneer het beeld alleen maar descriptief gegeven was. Het verb. שׁפת wordt gebruikt van het op het vuur zetten van een pot of ketel (zo ook in 2 Kon. 4 : 38); de herhaling dient om het gezegde nadrukkelijker te doen klinken. יצק duidt aan het ergens ingieten van een vloeistof; hier wordt de imperativus יְצֹק gebezigd, hoewel bij de verba פ״י die eigenlijk verba פ״ו zijn, in den imperativus veelal *aphaeresis* van de eerste consonant plaats heeft; men vindt dan ook in 2 Kon. 4 : 41 van hetzelfde verbum den imperativus צַק (voor het voorkomen van beiderlei vorm zie GES-K § 69 *f*). Het nomen סיר „pot" is *comm. generis* (GES-BUHL, BDB); het wordt hier blijkens בו mannelijk gebruikt, daarentegen in vs 6 vrouwelijk. Daarom is er geen reden met BEWER in BH³ en BERTHOLET (HBAT) te lezen בָּהּ.

4 Vervolg van het bevel. נתח is „stuk (vlees)". Dat het subst. het suff. 3 pers. vr. enkv. bij zich heeft, terugslaande op סיר (dat zowel vrouwelijk als mannelijk is), is om de stukken vlees te karakteriseren als in den pot behorende. Wel willen CORNILL, BH en verschillende commentatoren naar de LXX en Pesj. lezen het meerv. נתחים zonder suffix, maar dat is niet genoegzaam gemotiveerd; met TOY en andere commentatoren houde men zich aan den MT. De stukken vlees worden nader aangeduid als „alle goede stukken", gespecialiseerd als „lende" en „schouder". Bovendien moet men hem vullen met een keur van beenderen (מבחר „Auslese, Bestes", „choice", KÖHLER).

5 לקוח inf. abs. in de betekenis van een imperativus (GES-K § 113 *bb*, JOÜON *Gr* § 123 *u*). דור kan zijn een substantivum, met de betekenis „Kreis", „circle" (KÖHLER), maar mogelijk ook inf. of imp. Qal van een verb. דור met de betekenis „im Kreis schichten", „stack in circles" (KÖHLER). KEIL en HÄVERNICK vatten het op als substantivum, en verbinden het met העצמים in st. cstr. met de betekenis: „Holzstoss für die (vorher genannten) Knochen"; het moet dan gedacht worden als tweede object bij לקוח, en de bedoeling zou dus zijn dat er gezorgd moet worden voor extra hout onder den pot om de beenderen aan een heet vuur bloot te stellen. Deze verklaring moet evenwel nogal gekunsteld worden geacht; de natuurlijkste opvatting is, דור als verbum te nemen, waarvan העצמים het object is. Maar dan stuit men op de moeilijkheid, dat het kwalijk is aan te nemen dat de beenderen onder den pot gestapeld worden om als brandstof te dienen, en daarom is men er, hoewel de oude vertalingen den MT steunen, vrij algemeen sedert EWALD toe overgegaan een zeer plausibele conjectuur van BÖTTCHER over te nemen, en in plaats van העצמים te lezen העצים. Daarmee krijgt men een voortreffelijken tekst: in het kader van de allegorie is het zeer begrijpelijk dat er sprake is van het hout dat het vuur onder den pot moet voeden. De enige mogelijkheid om den MT te handhaven is, dat men met FISCH denkt aan een rangschikken van de beenderen niet o n d e r den pot, maar i n den pot o n d e r het vlees. Ook BDB schijnt deze verklaring te accepteren, omdat daar onze tekst wordt aangehaald als een plaats waar מבחר feminini generis is; want het suff. in תחתיה moet daar wel op slaan. Daar ook deze opvatting een uitnemenden zin geeft, meen ik deze (tegenover de Nieuwe Vertaling van het Ned. Bijbelgenootschap) te moeten aanvaarden. רתח imperat. Pi.; het verb. moet den zin hebben van „zum Sieden bringen", „cause to boil" (KÖHLER); het daarbij behorende רתחיה willen de meesten (CORNILL, TOY, BH en onderscheidene commentatoren) houden voor een verschrijving in plaats van נתחיה (zie vs 4), omdat een subst. רתח overigens niet bekend is. Maar de LXX heeft klaarblijkelijk twee woorden van denzelfden stam gelezen omdat zij vertaald heeft ἔζεσεν ἔζεσε; en daarom is ook COOKE van oordeel dat de lezing van den MT wel juist kan zijn; met AUVRAY en FISCH zou men het dan kunnen opvatten als „fais bouillir à gros bouillons", „cause its boilings to boil", d. i. *laat hem* (d. i. de pot) *goed koken*. In het slot gaan de tot dusver gebruikte imperativi (en inf. abs. met betekenis van een imperativus) over in het perf. בשלו; sommigen menen den tekst te moeten wijzigen, KRAETZSCHMAR leest het impf. יבשלו, anderen, als BEWER in BH³, HANS SCHMIDT, HERRMANN, TROELSTRA, COOKE en BERTHOLET (HBAT) den imp. of inf. Pi. בַּשֵּׁל. Er is echter geen reden voor tekstwijziging, zoals DRI *Tenses* § 14 γ obs. zegt,

die ook nog een paar andere voorbeelden noemt; het gebruik van het perf. na een imperativus doet den auteur zien als „picturing what he desires as already achieved". גם emphatisch: *zelfs de beenderen* (het suff. slaat op מבחר terug; het behoeft in de vertaling niet te worden weergegeven) *gaan koken* (בשל in Qal intransitief).

Wat is de strekking van deze allegorie? Het is zonder meer duidelijk dat de „pot" Jeruzalem is, zoals ten overvloede uit het volgende vers blijken kan, waar de qualificatie „bloedstad" gebezigd wordt (vgl. ook 22 : 2) met סיר als appositie. Deze allegorische beeldspraak van Jeruzalem als „pot" herinnert aan 11 : 3, waar sprake is van Jeruzalemmers die van de stad als pot en van zichzelf als het vlees gewag maken. Mogelijk is daaraan te danken dat in vs 3 het bepalend lidwoord is gebruikt: הסיר; Ezechiëls hoorders kennen dien „pot", ze hebben daar al eerder van gehoord. In verband met den belangrijken datum, het begin der belegering, ligt het dan volkomen voor de hand de allegorische schildering te verstaan van de kwellingen waaraan de bevolking van Jeruzalem gedurende die belegering zal zijn blootgesteld: de kookhitte zal zo geweldig zijn dat zelfs de beenderen gaan koken. De inhoud van den pot bestaat vanzelf uit die bevolking. Er is geen reden daarbij onderscheid te maken tussen verschillende categorieën: „vlees" (de aanzienlijken) en „beenderen" (misschien het gewone volk, zoals bv. HEINISCH mogelijk acht); de tekst geeft daartoe geen enkele aanleiding; het gaat eenvoudig over de gehele bevolking zonder onderscheid: vlees en beenderen, alles wordt in den pot gekookt.

6 Omdat de nood gedurende de belegering zo hoog zal stijgen als in de voorafgaande verzen is aangeduid, laat zich het woord Gods horen (in de gebruikelijke formule ontbreekt een weergave van אדני in den cod. Vaticanus der LXX en in de Itala, zonder dat dit daarom met BH uit den tekst te verwijderen is), waarin het „wee" over de stad wordt uitgeroepen, hier evenals in 22 : 2 gekarakteriseerd als „bloedstad" om het vele bloed dat daar vergoten is; zie voorts bij 22 : 2. Verder wordt zij ook genoemd een „roestige pot", letterl. „waaraan zich diens roest bevindt". Het woord חלאה is een ἅπαξ dat alleen in dit vers en enkele volgende verzen voorkomt, en waaraan men de betekenis van „roest" pleegt te geven. Op grond daarvan wil VAN DEN BORN spreken van een „ijzeren" pot; in tegenstelling met J. L. KELSO, die in een artikel in JBL 1945, blz. 391—393 terecht gewaagt van „the corroded copper caldron", want dat blijkt uit vs 11 waar van het נחשת van den pot sprake is. Ook DALMAN, AuS V, 183 constateert dat חלאה evenzeer van koper als van ijzer gebruikt worden kan en dan „kopergroen" betekent. De LXX heeft ἰός, dat eveneens zowel van ijzerroest als van kopergroen wordt gebezigd; men vindt ἰός σιδήρου naast ἰός χαλκοῦ, zie LIDDELL and SCOTT. „Roest" is hier klaarblijkelijk een aanduiding van het in Jeruzalem vergoten bloed. De *mappiq* ontbreekt in het eerste חלאתה vóór de ב, zie GES-K § 91 *e*.

Het slot van het vers stelt ons voor verschillende moeilijkheden. REDPATH vindt het „very, if not hopelessly, obscure", en ook HERRMANN acht het „schwer zu deuten". Vooral de plaats in den context is vreemd; vs 7 zou, zoals wij het zien, beter onmiddellijk op het eerste gedeelte van ons vers aansluiten. CORNILL, TOY en ook BERTHOLET (HBAT) willen het daarom verplaatsen en het na vs 10 inlassen, HEINISCH schuift het midden in vs 10. JAHN, HANS

SCHMIDT, TROELSTRA en COOKE wisselen vs *6a* en *6b* om. Maar het is toch ten zeerste de vraag of men op deze wijze de gewenste oplossing verkrijgt. Een tweede moeilijkheid ligt in den werkwoordvorm הוציאה. Volgens de punctuatie der Masoreten moeten we dien opvatten als 3 pers. mannel. enkelv. perf. Hiph. met pronominaal suff. 3 pers. vr. enkv., dat klaarblijkelijk betrekking heeft op סיר dat in den context meestal als vrouwelijk behandeld wordt. Men zal dan moeten vertalen: *men* (onpersoonlijk subject uitgedrukt door den 3 pers. mann. enkv., GES-K § 144 *d*, JOÜON *Gr* § 155 *d*) *heeft hem stuk bij stuk* (נתח zie bij vs 4; zowel de praep. ל als de herhaling van het substantief drukken het distributieve karakter uit, zie JOÜON *Gr* § 142 *p*) *leeggehaald*. BERTHOLET (KHC) heeft den vorm willen opvatten als een imperativus; anderen hebben den vorm als een imperativus willen lezen zonder *mappiq* (zo HÖLSCHER blz. 127 noot 5, gevolgd door COOKE), HANS SCHMIDT leest הוציאם, imp. met suff. plur. Wanneer men zich, gelijk aan te bevelen is, aan de Masoretische lezing houdt, moet men met KRAETZSCHMAR en NOORDTZIJ denken aan de wegvoering van Jojachin en de zijnen. Ook AUVRAY houdt zich aan de Masoretische lezing en vertaalt: „On l'a vidée morceau par morceau". De bedoeling van deze herinnering aan het gebeurde van 597 moet dan zijn dat daardoor de bloedschuld nog niet weggenomen was. AUVRAY zegt zeer juist: „la ville est tellement corrompue que rien ne peut la sauver, pas même une épreuve passagère". Nog een derde moeilijkheid ligt in de laatste woorden van het vers לא־נפל עליה גורל. Wanneer men denkt aan de toekomstige katastrophe vat men deze woorden op als aanduiding dat deze allen zonder onderscheid zal treffen. Enkelen (HANS SCHMIDT, TROELSTRA, COOKE) hebben hieraan de gedachte verbonden dat bij de deportatie van Jojachin c.s. door het lot zou zijn uitgemaakt wie wel en wie niet zouden worden weggevoerd, wat dan bij de komende deportatie niet meer zou geschieden. Maar wij hebben geen enkel historisch gegeven dat in deze richting wijst. VON ORELLI wil de zegswijze oriënteren aan de terminologie van het boek Jozua bij de verdeling van het land, en ziet er dan deze strekking in, dat God aan niemand meer enig rechtmatig bezit in de stad toekent; en NOORDTZIJ haakt blijkbaar aan deze gedachte vast, als hij de met Jojachin gedeporteerden getekend ziet als stukken grond die nog niet aan iemand zijn toegewezen en dus zo maar voor het grijpen liggen. HÄVERNICK vat de zegswijze aldus op, dat er over de schuld geen beslissing behoefde te worden genomen door het lot, zoals bij Jona: de schuld was notoir. Geen van deze verklaringen kan mij bevrediging schenken. Aanknopende echter bij HÄVERNICK, die naar het geval van Jona verwijst (het is opmerkelijk dat Jon. 1 : 7 de enige plaats is, waar evenals hier de zegswijze met נפל על voorkomt), waag ik de veronderstelling dat ook hier גורל bedoeld is als het lot, dat tot den dood veroordeelt, en mij voorts aansluitende bij het idee van AUVRAY omtrent een „épreuve passagère" zou ik het gezegde aldus willen interpreteren dat ten tijde van Jojachins wegvoering het lot dat tot den dood veroordeelde nog niet op Jeruzalem, de „bloedstad", gevallen was, d. w. z. dat toen het tijdstip voor Jeruzalems totalen ondergang nog niet gekomen was. De zinsnee staat er volkomen asyndetisch, maar kan zeer goed als een zekere antithese tegenover het leeghalen van den pot worden opgevat: *het lot was echter (nog) niet op haar gevallen.*

7 De conjunctie כי aan het begin van dit vers kan bij de hierboven voorgestelde interpretatie niet causaal worden opgevat; het beste is aan het adversatieve כי te denken: met de wegvoering van Jojachin was de bloedschuld niet verzoend, *maar* het door Jeruzalem vergoten bloed (dat is de strekking van דמה) is nog altijd aanwezig; het blijft in haar (בתוכה היה). Zij heeft — dat is de bedoeling van wat er verder volgt — haar bloedige daden openlijk en onbeschaamd bedreven zonder ook maar de geringste poging te doen ze te bedekken. צחיח „das Glänzende, Nackte (e. Felsens)", „the shining, naked surface (of a rock)", KÖHLER. Het woord is een derivatum van צחח „wit zijn". Doordat het bloed niet vergoten is op de aarde, waarin het gemakkelijk kon wegzinken, maar op het kale oppervlak van een rots, waar het moest blijven liggen, is het een niet uit te wissen getuigenis van de begane misdrijven. Men heeft zelfs niet de moeite genomen om te doen wat men naar de wet van Mozes ten aanzien van het bloed van een op de jacht gedood dier doen moest (Lev. 17 : 13): het met aarde bedekken.

8 dit vers zegt, dat God het zo ook heeft doen geschieden om de verdiende straf te doen komen. God zelf heeft het door Jeruzalem vergoten bloed (evenals in vs 7 דמה) op het kale oppervlak van een rots gedaan zodat het niet bedekt kon worden en om wraak bleef roepen, met de bedoeling gramschap te wekken en wraak te oefenen. BEWER in BH[3] acht in plaats van נתתי waarschijnlijker de lezing נתנה (zij, de stad heeft het gedaan), maar dit vindt geen steun. HERRMANN houdt echter heel vs 8 voor onecht als „eine Abbiegung des Gedankens"; de gedachte dat wat mensen doen tevens het doen Gods is, is evenwel in het O. T. niet vreemd.

9 Daarom laat zich opnieuw het woord Gods horen, waarin evenals in vs 6 het „wee" over de „bloedstad" wordt uitgeroepen (zie ook aldaar). Evenals in vs 6 ontbreekt in de gebruikelijke formule in den cod. Vatic. der LXX en in de Itala אדני, dat ook hier niet met BH uit den tekst te verwijderen is. גם־אני *Ik zelf;* גם is hier uitsluitend emphatisch. מדורה is afgeleid van דור „im Kreis schichten", „stack in circles" (KÖHLER), zie bij vs 5; het heeft de betekenis van „pile (of wood, etc.)", BDB, nog precieser „(kreisförmiger) Holzstoss", „(circular) pile (of wood)", KÖHLER. In het Nederlands is het 't best weer te geven door *houtstapel.* Dat God dien houtstapel groot maakt is om een fel brandend vuur in stand te houden.

10 Nu volgen weer een reeks imperativi. Na de verzekering in vs 9 dat God zelf een groten houtstapel zal maken is het hier bizonder duidelijk, dat deze imperativi, evenals die in vs 3—5, geen bepaald adres hebben maar slechts behoren tot den vorm waarin de allegorie geboden wordt en dienen om de voorstelling zo levendig mogelijk te maken (zie bij vs 3). הרבה, imp. Hiph. v. רבה, met als obj. העצים wil zeggen: *haal een grote massa hout.* הדלק, imp. Hiph. van דלק „erhitzen, in Glut bringen", „inflame, kindle" (KÖHLER); met האשׁ als obj.: *stook het vuur op.* התם inf. Hiph. van תמם (volledig, volkomen, gereed zijn), met het obj. הבשׂר „fertig machen", „boil well" (KÖHLER); de inf. heeft de betekenis van een imperativus: *maak het vlees gaar.* Wat daarna in den MT volgt past in het verband absoluut niet: הרקח imper. Hiph. van רקח (zalf bereiden), met als obj. המרקחה, dat in Job 41 : 23 (SV vs 22) „zalfketel" betekent, zou zoveel moeten zijn als: bereid den zalfketel of: bereid zalf in den

zalfketel. De LXX heeft echter iets heel anders, dat ons waarschijnlijk op het rechte spoor brengt: zij heeft ἐλαττωθῇ ὁ ζωμὸς. Onder ζωμὸς is „saus" of „vleesnat" te verstaan; klaarblijkelijk hebben de vertalers der LXX dus gedacht aan het ten gevolge van de grote hitte verkoken van het vleesnat. Nu is het Hebr. woord voor „vleesnat" מרק; het komt voor in Richt. 6 : 19, 20. Maar aan welk verbum is daarbij te denken? KRAETZSCHMAR heeft de zeer waarschijnlijke veronderstelling geopperd dat de oorspronkelijke tekst den werkwoordvorm וְהָרֵק heeft gehad, imp. Hiph. van ריק; hij vertaalt „schütte fort die Brühe"; en deze veronderstelling heeft ook ingang gevonden bij BH, HEINISCH, HERRMANN, COOKE, BERTHOLET (HBAT), SCHUMPP, ZIEGLER, STEINMANN en KÖHLER. Palaeografisch is de verbastering van והרק המרק tot den tegenwoordigen MT zeer wel verklaarbaar. En dat ook de LXX והרק heeft gelezen is zeker niet onmogelijk, maar misschien hebben de vertalers gedacht aan een vorm van het verb. רקק in de betekenis „dun zijn". Wij zouden dan kunnen vertalen: *giet het vleesnat uit,* of: *laat het vleesnat verkoken.* In elk geval past dit dan voortreffelijk bij de overige uitdrukkingen die in het vers gebezigd worden. De slotwoorden והעצמות יחרו *en laten de beenderen verbranden* (יחרו impf. Niph. v. חרר), worden door de LXX niet weergegeven, en sommigen willen die niet tot den tekst rekenen (TOY, HEINISCH, BERTHOLET (HBAT), SCHUMPP), maar zonder afdoende reden. Er zit een climax in de tekening: ten slotte wordt de droog geworden pot zo heet dat de beenderen er in verbranden.

11 De reeks imperativi wordt voortgezet: והעמידה imper. Hiph. van עמד met het suff. 3 pers. vr. enkv., dat betrekking heeft op den „pot". Er is geen reden den vorm te wijzigen in een eersten persoon enkv. והעמרתיה of ואעמידה (BEWER in BH³, HANS SCHMIDT, COOKE, BERTHOLET (HBAT), ZIEGLER) of dien te vocaliseren als derde persoon mann. enkv. perf. (VAN DEN BORN). Over den pluralis גחלים zie men bij 1 : 13. Het suff. 3 pers. vr. enkv., wederom betrekking hebbende op den „pot", duidt aan dat het de gloeiende kolen zijn waarop de pot eerst heeft staan te koken. רקה adj. fem. ריק en רק: leeg. *Laat hem dan leeg op de gloeiende kolen staan.* De bedoeling daarvan wordt met het finale למען ingeleid: תחם impf. Qal van חמם heet worden", subj. de „pot"; חרה eveneens „heet worden", nu נחשתה, het koper van den „pot", subject is, het best weer te geven door: *gloeiend worden.* Hier blijkt dat het materiaal waaruit de „pot" is vervaardigd gedacht is als koper, niet ijzer, zoals VAN DEN BORN meent (zie bij vs 6). Zijn poging om נחשת hier in denzelfden zin te verstaan dien het hebben moet in 16 : 36 (hij vertaalt „haar wellust gloeie") kan onmogelijk geslaagd worden geacht: ten eerste is de betekenis in 16 : 36 zelf te onzeker (zie aldaar), en ten tweede past de idee die hij hier uitgedrukt wil vinden helemaal niet in het verband: dat het zetten van den legen pot op de kolen ten doel zou hebben den wellust der bevolking (waarmee ook het beeld wordt losgelaten) aan te wakkeren is eenvoudig niet denkbaar; het oordeel (waarop toch de ganse beeldspraak wijst) heeft een heel andere bedoeling. Als verdere bedoeling wordt hier namelijk aangegeven, dat het onreine dat in den pot aanwezig is wordt gesmolten (Niph. van נתך, evenals in 22 : 21). Bij de טמאה is hier te denken aan de „roest" die beeld is van het in Jeruzalem vergoten bloed (zie vs 6). Er wordt ten slotte ook gezegd תתם חלאתה. Over

חלאה zie men bij vs 6. תתם is 3 pers. vr. enkv. impf. Qal van תמם (voor de ongewone klankvorming: o e in plaats van o o zie GES-K § 67 *q*); de betekenis moet hier, evenals in verscheidene andere plaatsen, zijn: „verbraucht, erschöpft, vergangen sein", „be consumed, exhausted, spent" (KÖHLER). De asyndetische verbinding wijst op een gelijktijdig gevolg (DRI *Tenses* § 163): *zodat zijn roest verteert.*

12 Wanneer de tekst niet corrupt is, moet men in תאנים een ἅπαξ zien, een subst. plur. waarvoor GES-BUHL de betekenis opgeeft van „Beschwerde, Mühe", en BDB „toil"; en in הלאת de derde pers. vr. enkv. perf. Hiph. van לאה met de betekenis „exhaust" (BDB); subj. is dan de „pot"; we zouden kunnen vertalen: „hij heeft de uiterste moeite gedaan". Maar, zoals er volgt, *zijn dikke roestlaag* (letterl. „de veelheid — adj. fem. gesubstantiveerd, in st. cstr. — van zijn roest") *is er niet afgegaan.* Dat zou dus betekenen dat Jeruzalem vergeefse pogingen heeft gedaan om zich van zijn bloedschuld te bevrijden. Evenwel stemt dit niet al te best overeen met wat in vs 7 is gezegd. Misschien zou men dan beter kunnen denken dat de bedoeling moet zijn: de pot heeft de moeiten (van anderen) uitgeput, d. w. z. vergeefs doen blijven: alle pogingen om Jeruzalem door „gelindere Mittel" te reinigen waren vruchteloos (KEIL), hoewel ook deze gedachte in het verband zich niet volkomen laat begrijpen. Velen vermoeden dan ook corruptie van den tekst. KÖHLER zegt eenvoudig dat תאנים הלאת dittografie is (van de laatste twee woorden van vs 11) en dus moet worden geschrapt. Ook KRAETZSCHMAR houdt de woorden voor een verbastering van de laatste twee woorden van het vorige vers, en wil ze door emendatie daaraan gelijk maken; een dergelijke herhaling zou bij Ezechiël ons zeker niet behoeven te verwonderen. COOKE gaat nog verder, hij houdt het gehele vers voor secundair, en vindt het ten dele zelfs „unintelligible". Dat we in den aanvang van het vers met een te elimineren dittografie te doen hebben is al sedert CORNILL door zeer velen aanvaard (ROTHSTEIN in BH², TOY en een reeks van commentatoren). Daarvoor zou ook kunnen pleiten dat de woorden in de LXX niet zijn weergegeven. Maar als ze worden weggelaten krijgt men de ongerijmdheid dat de tekst dan zonder meer zegt dat de dikke roestlaag er niet afgaat, in tegenstelling met de Goddelijke bedoeling (zie vs 11). Daarom meent JAHN de negatie te moeten schrappen, wat echter nogal willekeurig is. BEWER in BH³ en ZIEGLER zijn van oordeel dat de tekst aan het begin toch wel iets gehad moet hebben, en lezen חנם נלאתי „vergeblich mühte ich mich ab". Dat zou dan ongeveer dezelfde gedachte bieden als de interpretatie van KEIL, en dan kunnen we ons beter aan den overgeleverden tekst houden en diens interpretatie, ondanks de daartegen bestaande bedenking accepteren. Een betere oplossing zie ik althans niet.

De laatste woorden van het vers vormen weer een ernstig struikelblok. Volgens de Masoretische vocalisatie zou men moeten vertalen: „in het vuur van zijn roest", wat eenvoudig geen zin geeft. Velen zoeken de oplossing in de weglating van חלאתה, waarbij dan gevocaliseerd wordt בָּאֵשׁ, en dit wordt met het voorafgaande verbonden (zo ROTHSTEIN in BH², HEINISCH, HERRMANN, TROELSTRA, BERTHOLET (HBAT), SCHUMPP, ZIEGLER, AUVRAY, STEINMANN, VAN DEN BORN). Hiertegen bestaat het bezwaar, dat daarmee de gedachte dat de dikke roestlaag, in strijd met de Goddelijke bedoeling, er niet

af gaat nog sterker geaccentueerd wordt: zelfs in het vuur van Gods gericht gaat die er niet af. Bovendien is uit de LXX duidelijk dat in het slot van het vers het woord חלאתה wel degelijk in den tekst behoort. Een andere oplossing die juist door de LXX wordt aan de hand gedaan is, dat men niet aan אש „vuur", denkt, maar hetzij aan een vorm van het werkwoord באש „stinken", (zo stelt BEWER in BH³ voor: בָּאְשָׁה), hetzij aan het subst. באש „stank" (zo HITZIG, VON ORELLI, NOORDTZIJ), terwijl ook FISCH באש interpreteert als „ill-smelling". De LXX heeft καταισχυνθήσεται. Men zou dus kunnen vertalen: „zijn stinkende roest". Inderdaad schijnt roest die aan gloeiende hitte wordt blootgesteld te stinken. Maar veel eenvoudiger lijkt het mij alleen de vocalisatie te veranderen van באש en te lezen בָּאֵשׁ, waardoor de wonderlijke verbinding van אש in st. cstr. met חלאתה vermeden wordt; men vatte dan de beide woorden op als een uitroep: *in het vuur met zijn roest!* Omdat die roest door vroegere pogingen niet weg te krijgen was, moet nu het vuur zijn werk doen. Zo naar HÄVERNICK en KEIL.

De allegorische beeldspraak is nu gestegen tot de felste dreiging. In vs 3—5 werd een tekening gegeven van de zware beproeving waaraan de bevolking onderworpen zou zijn gedurende de belegering van Jeruzalem, maar wat verder is gezegd loopt uit op de aankondiging van den volslagen ondergang der stad. Vgl. ook KELSO JBL 1945, blz. 392.

13 Met loslating van de allegorische beeldspraak wordt thans Jeruzalem zelf toegesproken. De woorden בטמאתך זמה vormen voor onderscheidene verklaarders weer een struikelblok. En ook de oude vertalingen zaten er blijkbaar mee. De LXX heeft ἀνθ' ὧν ἐμιαίνου σύ. καὶ τί, zij heeft in plaats van זמה gelezen ומה, of den tekst althans opgevat alsof er dit stond. De Pesj. heeft vóór זמה de praepositie herhaald, en ROTHSTEIN in BH² wil dan ook lezen בזמה. BEWER in BH³ stelt voor טמאת הזמה, NOORDTZIJ wil de praep. ב vóór טמאתך veranderen in מן. TOY, KRAETZSCHMAR, HEINISCH en TROELSTRA willen de woorden schrappen. De constructie vertoont overeenkomst met מדרכך זמה in 16 : 27, en evenals daar zal het subst. זמה op te vatten zijn als een acc. van betrekking (naar DRI *Tenses* § 193). BERTHOLET (HBAT) is van oordeel dat dan in טמאתך een inf. met suff. steekt, maar waarschijnlijker is dat het subst. hier ongeveer de betekenis heeft van een inf., zoals het dan ook door ZIEGLER vertaald wordt; in het Nederlands zou de beste weergave m. i. wezen: *omdat gij u door schandelijke ontucht* (זמה aldus vertaald, evenals in 22 : 9) *verontreinigd hebt.* Dit lijkt mij veel beter dan de opvatting van HÄVERNICK en KEIL, die זמה als praedicaat beschouwen: „in deiner Unreinigkeit ist Greuel". In het gebruik van het woord טמאה ligt dan nog een zeker aanknopingspunt met de allegorie, vgl. vs 11. In het perf. טהרתיך ligt de modaliteit van het „willen": *daar Ik u heb willen reinigen, zonder dat gij rein werdt;* dit herinnert aan de vergeefse pogingen waarvan sprake was in het begin van vs 12. Daarom zal dan ook Jeruzalem niet weer rein worden van haar onreinheid totdat God zijn gramschap tegen haar bevrediging geschonken heeft: הניחי inf. Hiph. met suff. 1 pers. enkv., van het type הֵנִיחַ van het verb. נוח, met de betekenis „bevredigen", zie ook bij 5 : 13. Alleen de volledige stilling van Gods toorn door Jeruzalems algehelen ondergang zal de schuld kunnen uitdelgen.

14 Zekerheid van Jeruzalems ondergang: Jahwe heeft het gezegd, en wat

Hij gezegd heeft zal geschieden. באה ועשיתי twee perfecta prophetica. ROTHSTEIN in BH[2] noteert bij באה *prb add*; en BEWER in BH[3] *prb l* דבר, onder verwijzing naar 12 : 25, 28. Maar er is geen reden in den tekst enige wijziging aan te brengen. Wat Jahwe heeft aangekondigd zal komen, en Hij zal het ten uitvoer brengen zonder mededogen. Dat laatste wordt uitgedrukt door drie verba met de negatie: לא־אפרע (het verb. פרע heeft hier de betekenis „unbeachtet lassen", „neglect", KÖHLER), לא־אחוס (over het verb. חוס verbonden met עין zie men bij 5 : 11; hier hebben we een elliptisch gebruik met weglating van עין in den zin van „bedroefd zijn", „treuren"), ולא אנחם (Niph. van נחם „berouw hebben"): *Ik zal geen nalatigheid tonen, geen droefheid noch berouw kennen.* De combinatie van דרכים en עלילות is evenals in 20 : 43 (zie aldaar) het best weer te geven door *handel en wandel.* Het subj. in שפטוך is het onpersoonlijke „men". Sommige Hebr. handschriften hebben שפטיך, en ook de oude vertalingen geven het werkwoord in den eersten persoon weer. Deze lezing willen verschillende commentatoren naar CORNILL, TOY, BH aanvaarden (BERTHOLET, HANS SCHMIDT, HEINISCH, HERRMANN, TROELSTRA, COOKE, SCHUMPP, STEINMANN), maar daarvoor is geen genoegzame reden; met KRAETZSCHMAR's uitspraak dat de wijziging niet „angebracht" is zal men zich met de meeste verklaarders wel dienen te verenigen. Zakelijk zijn natuurlijk de Chaldeeën bedoeld, evenals bv. in 23 : 45. Het vers en daarmee de gehele perikoop sluit met het bekende נאם אדני יהוה, waarin אדני door den cod. Vaticanus der LXX niet is weergegeven, maar daarom nog niet met BH is te elimineren.

vs **1—14** Nadat op den tienden dag van de tiende maand in het negende jaar (sedert de wegvoering van Jojachin) de profeet van Godswege opdracht had ontvangen dezen datum nauwkeurig te noteren omdat daarop de aanval van den koning van Babel op Jeruzalem begon, werd hem verder bevolen aan zijn volksgenoten een allegorie voor te leggen, van een pot die, met water, vlees en beenderen gevuld, op een houtvuur gezet en goed aan de kook gebracht wordt, zodat zelfs de beenderen gaan koken, beeld van de zware beproevingen waaraan de bevolking van Jeruzalem gedurende het beleg onderworpen zal zijn.

Daarop klinkt een woord van wee uit den mond Gods over de bloedstad, die als een roestige pot wordt voorgesteld, waarvan de roest maar niet af wil. Uit dien pot waren al verschillende stukken vlees weggehaald, zonder dat het lot (tot het doodvonnis) er op gevallen was. Maar het vergoten bloed bleef er op drukken, het bloed dat met zo bizondere schaamteloosheid was vergoten, als op een kale rots waar het voor ieder zichtbaar bleef liggen, niet op de aarde waar het in kon wegzakken, en zonder enige poging om het met aarde te bedekken. Dat heeft de HEERE zelf zo beschikt, opdat de gerechtvaardigde wraak niet zou uitblijven.

Daarom — nog eens klinkt een woord van wee uit den mond Gods over de bloedstad — zal God zelf een groten houtstapel oprichten. Er moet een massa hout bijeengebracht worden, het vuur moet flink worden opgestookt, het vlees in den pot moet gaar worden, het vleesnat verkoken, en de beenderen moeten ten slotte verbranden. Dan moet de pot leeg op de gloeiende kolen worden gezet, zodat hij heet wordt en het koper gaat gloeien, opdat al wat er onrein

aan is (de roest, beeld van het vergoten bloed) wegsmelt en verteert. In weerwil van vroegere pogingen is de dikke roestlaag er niet afgegaan, daarom: in het vuur er mee! Dit is beeld van Jeruzalems totalen ondergang.

Ten slotte wordt, zonder allegorische beeldspraak, Jeruzalem zelf toegesproken en haar voorgehouden: omdat het zich door schandelijke ontucht (beeld van de verlating van den HEERE) zo ernstig verontreinigd heeft, en de pogingen des HEEREN om het te reinigen zonder resultaat gebleven zijn, zal het nu ook niet eerder rein worden dan nadat Gods gramschap haar volle beslag gekregen heeft. Dat heeft de HEERE gezegd; zo zal het ook gebeuren; Hij zal het ten uitvoer brengen zonder nalatigheid, zonder droefheid of berouw. Naar Jeruzalems handel en wandel zal men er gericht over oefenen. Zo luidt het woord des HEEREN.

Hfdst. 24 : 15—27. Zinnebeeldige handeling van den profeet in verband met den plotselingen dood van zijn vrouw

vs 15—18 De zinnebeeldige handeling

15 Inleidende formule als in 21 : 1, 6, 13, 23; 22 : 1, 17, 23

16 De profeet wordt weer toegesproken als בן־אדם (zie bij 2 : 1). הנני לקח *futurum instans* (zie GES-K § 116 *p*, JOÜON *Gr* § 119 *n*). מחמד „Begehrenswertes, Kostbarkeit", „desirable, precious thing", verbonden met עיניך „Augenweide", „desire of the eyes" (KÖHLER). Bedoeld is hier, blijkens vs 18, de vrouw van Ezechiël. JAHN denkt aan Jeruzalem en zijn bewoners, en elimineert uit vs 18 den dood van de vrouw; MATTHEWS wil het verstaan van den tempel, en houdt heel vs 18 voor een te elimineren glosse; wat beide volkomen willekeurig is, ook al wordt het sterven van de vrouw in den cod. Vaticanus der LXX gemist. מגפה „Plage", „blow", waarbij steeds God de werkende oorzaak is (KÖHLER). In dit geval is er mee bedoeld een plotselinge dood, evenals bv. in Num. 14 : 37. En toch zal de profeet bij dat plotselinge sterfgeval geen rouwklacht mogen aanheffen (ספד) en niet mogen wenen; zijn tranen (דמעה collectief subst.) zullen niet mogen vloeien.

17 האנק imper. Niph. van אנק, met de betekenis „stöhnen", „sigh" (KÖHLER); דם imper. Qal van דמם „stil zijn, zich stil houden"; de twee imperativi kunnen tezamen aldus vertaald worden: *zucht in stilte.* Het is niet nodig met KRAETZSCHMAR en BEWER in BH^3 te lezen het adv. דֹּמָם of דומם „stil". Ten onrechte maken CORNILL e. a. bezwaar tegen de combinatie van אנק en דמם als strijdig met elkaar; het Goddelijk verbod bedoelt w e l dat Ezechiël zintuiglijk waarneembaar zijn smart niet mag uiten, maar verbiedt hem n i e t innerlijk, voor anderen onmerkbaar, zijn geliefde dode te betreuren. Ernstiger moeilijkheid levert op מתים אבל. Men heeft deze moeilijkheid op zeer eenvoudige wijze trachten op te lossen door de woorden om te wisselen en te lezen אבל מתים (zo ROTHSTEIN in BH^2, TOY en NOORDTZIJ), maar terecht is opgemerkt, dat de ongewone plaatsing van de woorden daarmee niet verklaard is. Anderzijds is er op gewezen dat het woord אבל op zichzelf reeds de betekenis

heeft van rouwklacht om een dode, zo bv. in Gen. 50 : 10 en Jer. 6 : 26; het woord מתים zou dus overtollig wezen; HEINISCH, HERRMANN en VAN DEN BORN laten het dan ook weg. Maar ook dit is niet voldoende gemotiveerd: wij treffen weleens meer een element in den tekst aan dat feitelijk overtollig is. Wanneer מתים in statu constructo stond, zou men hier kunnen denken aan een geval van omgekeerden status constructus; nu het echter in statu absoluto staat valt deze mogelijkheid weg. Hoe de zegswijze dan wel te verklaren is, is heel moeilijk te zeggen. VON ORELLI houdt מתים voor een acc. van betrekking, HITZIG tracht een oplossing te geven door er op te wijzen dat Ezechiël „wohnt an der Sprachenscheide wo Semitisch und Indogermanisch sich berühren"; maar ook dat brengt ons niet veel verder. Doch, hoe de verklaring ook moge zijn, er kan moeilijk twijfel bestaan over de bedoeling: het gaat er in ieder geval om dat Ezechiël zich heeft te onthouden van de gebruikelijke rouwklacht bij sterfgevallen; nader uitgewerkt werden de gebruiken als: het ontbloten van het hoofd om het met stof of as te bestrooien (Joz. 7 : 6; 1 Sam. 4 : 12), het afdoen van de sandalen (2 Sam. 15 : 30), het bedekken van de bovenlip (Mich. 3 : 7); Ezechiël daarentegen moet zich zijn hoofddoek (פאר „Kopfbinde", „head-dress", KÖHLER) ombinden (חבוש infinitivus pro imperativo), zijn sandalen aan zijn voeten doen, en zich van het bedekken van zijn bovenlip (עטה) onthouden. Ook mag hij geen gebruik maken van het brood dat men in een sterfhuis aan de treurende familie placht te brengen (Jer. 16 : 7), een gebruik dat nog heden ten dage onder de Joden voortleeft in dezen vorm dat het eerste maal dat door rouwdragenden na de begrafenis gebruikt wordt hun door anderen wordt verstrekt (FISCH). Dat brood wordt hier aangeduid als לחם אנשים, d. w. z. het brood dat andere mensen brengen. Men wil dit wel wijzigen in לחם אונים „treurbrood" (welke term in Hos. 9 : 4 gebruikt wordt), zo bv. BH, TOY, BERTHOLET, KRAETZSCHMAR, HANS SCHMIDT, HEINISCH, HERRMANN, ZIEGLER, STEINMANN; maar daarvoor is zeker geen genoegzame reden. De LXX heeft ook ἄρτον ἀνδρῶν.Een andere opvatting is, dat de uitdrukking betekent „gewoon brood" (VAN DEN BORN), „pain ordinaire" (AUVRAY). Inderdaad komt de term אמת־איש in den zin van „de gewone el" voor in Deut. 3 : 11; maar de hierboven geboden verklaring moet de voorkeur verdienen omdat zij zich bij een uit het O.T. zelf bekend gebruik aansluit.

18 De profeet deed aan het volk mededeling van de schokkende tijding die hij van zijn God ontvangen had. Sommigen menen in plaats van ואדבר te moeten lezen ודברת; zij maken dus van het historische feit der mededeling een bevel Gods om de mededeling te doen (zo BH, HANS SCHMIDT, HEINISCH, BERTHOLET (HBAT), SCHUMPP); maar daarvoor is geen reden. Men mag aannemen, al staat dat niet uitdrukkelijk vermeld, dat Ezechiël daarbij tegelijkertijd heeft doen weten welke houding hij in opdracht Gods naar aanleiding van het smartelijk gebeuren zal aannemen (naar vs 16 en 17). De vervulling liet zich niet lang wachten: reeds denzelfden avond, nadat hij des morgens de mededeling gedaan had, stierf zijn vrouw. En den volgenden morgen (zo moet ongetwijfeld het tweede בבקר worden verstaan) deed de profeet zoals hem bevolen was: hij toonde geen enkel uiterlijk teken van smart en rouw. Volgens EHRLICH moet בבקר beide malen op denzelfden morgen zien, Ezechiëls vrouw zou dan den avond tevoren reeds overleden zijn; ותמת zou dus als een plusquamperfectum

vertaald moeten worden. Grammatisch is dit zeer zeker mogelijk, maar het is niet aannemelijk: de betekenis van het gebeuren wordt het sterkst geaccentueerd doordat het van tevoren wordt aangekondigd.

vs **15—18** De profeet ontvangt van zijn hemelsen Zender de ontroerende mededeling dat Deze zijn beminde vrouw door een plotselingen dood van zijn zijde zal wegrukken; maar daarbij gewordt hem de zware opdracht geen enkel uiterlijk teken van smart en rouw te tonen: geen klacht mag hij slaken, geen traan storten; alleen in stilte mag hij treuren; de gebruikelijke rouwklacht moet hij achterwege laten, de gangbare rouwgebruiken (het hoofd ontbloten om er as of stof op te strooien, de voeten van sandalen ontdoen, het benedengedeelte van het gelaat bedekken) mag hij niet in praktijk brengen, en het volgens gewoonte hem gebrachte treurbrood mag hij niet eten. Nadat hij dit alles des morgens aan zijn volksgenoten had verteld, stierf in den avond zijn vrouw, en den volgenden morgen handelde hij in verband met dit droeve sterfgeval zoals hem bevolen was.

vs 19—24 De verklaring van de zinnebeeldige handeling

19 Toen Ezechiëls volksgenoten vernomen hadden dat zijn vrouw inderdaad gestorven was, en toen zij zagen dat hij zich, zoals hij had aangekondigd, van alle rouwbetoon onthield, begrepen zij dat hier wel weer sprake moest zijn, evenals ook bij vroegere gelegenheden (bv. 12 : 1—16), van een bizondere boodschap voor hen, en zij konden dan ook niet nalaten de vraag te stellen, of hij hun niet wilde vertellen wat zijn ongewoon gedrag voor hen te betekenen had.

20 Op deze vraag bleef hij hun het antwoord ook niet schuldig: hij zeide hun een woord van Jahwe te hebben ontvangen, met gebruikmaking van de inleidende formule die wij zo menigmaal zijn tegengekomen (zie bij vs 15).

21 Dat woord laat hij nu horen; Jahwe heeft hem bevolen: zeg tot het huis Israëls (zoals Ezechiëls volksgenoten herhaaldelijk worden aangeduid, 3 : 1, 4 vv., 17; 4 : 3 vv., enz. bv. ook in 20 : 39): *zo zegt de Here* HEERE (de gebruikelijke formule, waarin ook hier weer in den cod. Vaticanus der LXX אדני ontbreekt, maar niet met BH is weg te laten), *zie Ik ontheilig mijn heiligdom* (הנני מחלל *futurum instans*, evenals הנני לקח in vs 16). Volgens BH en BERTHOLET (HBAT) zou wat hier, ingeleid met het כה־אמר י״, in dit vers en verder in de verzen 24—27 wordt gevonden, moeten worden overgeplaatst naar vs 18, n a de woorden „spreek tot het volk des morgens", terwijl dan de rest van vs 18, te beginnen met ותמת, alsmede vs 19, 20, de eerste drie woorden van vs 21, en voorts vs 22, 23, eerst daarna zouden moeten volgen. Maar voor een dergelijke omzetting is geen gegrond argument aan te voeren. Het gaat er bij de exegese niet om, te bepalen hoe de exegeet zich de plaatsing van verschillende onderdelen in een tekst meent te moeten denken, maar hoe de door de overlevering geboden tekst te verklaren is. Het heiligdom, de tempel, wordt dan nader gequalificeerd als: גאון עזכם, een st. cstr. verbinding die verschillend kan worden opgevat: „uw sterke trots" of „de trots van uw sterkte"; het tweede lijkt mij het beste; de bedoeling is dan: het voorwerp van uw trots waarin gij uw sterkte zoekt; zij waren trots op het bezit van hun

tempel waarin zij een waarborg meenden te bezitten dat Jahwe hen wel zou beschutten tegen dreigenden ondergang, vgl. Jer. 7 : 4. Verder, als מחמד עיניכם, zie bij vs 16; het gebruik van deze uitdrukking legt symbolisch verband tussen den dood van Ezechiëls vrouw en het lot van den tempel. En eindelijk ook als מחמל נפשכם; het woord מחמל is een ἅπαξ, dat men kan afleiden van חמל medelijden hebben; de betekenis zal dan moeten zijn „voorwerp van deernis", „thing pittied, object of compassion" (BDB). GES-BUHL denkt naar het Ass. *machmaloe* aan: „Überfluss, Befriedigung", KÖHLER wil evenals BEWER in BH[3] lezen מחמד, wat ook een viertal Hebr. handschriften hebben; ROTHSTEIN in BH[2] naar vs 25 משׂא. De LXX heeft toch blijkbaar מחמל gelezen en aan een subst. afgeleid van חמל gedacht; zij vertaalt καὶ ὑπὲρ ὧν φείδονται αἱ ψυχαὶ ὑμῶν. Het zal daarom aan te bevelen zijn ons aan מחמל te houden, en misschien zouden wij dan de vertaling kunnen geven: *waarnaar het heimwee van hun ziel uitgaat;* de ballingen zouden zo zielsgraag weer in de nabijheid van den tempel verkeren. Maar Jahwe gaat dezen tempel ontheiligen door dien aan vreemde overweldigers prijs te geven.

Gepaard gaat hiermee dat de in Jeruzalem achtergebleven kinderen van de ballingen een gewelddadigen dood vinden. „Apparently the Judeans who were deported to Babylon with Jehojachin left members of their families behind in Jerusalem" (FISCH). VAN DEN BORN vindt wat hier gezegd wordt bevreemdend, want in 20 : 31 „zijn de kinderen wel aanwezig om aan het vuur geofferd te worden"; maar ten eerste behoeft 20 : 31 niet zó te worden verstaan, dat in Babel kinderoffers werden gebracht (zie aldaar), en ten tweede, al zou dat werkelijk het geval geweest zijn, dan blijft het ook mogelijk dat een deel van de ballingen hun gezinnen hebben moeten achterlaten.

22, 23 Het woord van Jahwe van vs 21 gaat nu over in een woord van Ezechiël. Voor sommigen is dit een reden hetzij om vs 22 en 23 te houden voor een glosse op vs 24 en deze verzen dus niet te beschouwen als een oorspronkelijk bestanddeel van den tekst (BERTHOLET (KHC) en HERRMANN) hetzij om er een doublet van vs 24 in te zien (KRAETZSCHMAR), hetzij om deze beide verzen een andere plaats te geven, en wel na vs 24 en 25 (met uitzondering van de eerste woorden), terwijl dan de eerste woorden van vs 25 verbonden worden met vs 26 (HEINISCH). Geen van deze opinies is echter genoegzaam gefundeerd. COOKE zegt „strictly speaking, the words are unsuitable in a discourse which begins with *Thus saith Jahveh*", maar daarin ligt nog geen reden om aan een doublet of een onecht bestanddeel te denken of om tot een andere rangschikking over te gaan (zie hiervoor ook wat is opgemerkt bij vs 21). De overgang in een woord van den profeet zelf is niet zo vreemd als men wel meent: de profeet is in zijn handelwijze overbrenger van een boodschap van Jahwe, en nu het over de betekenis van die handelwijze gaat is het zeer goed te begrijpen, dat hij zegt: *dan zult gij doen zoals ik gedaan heb;* in de nadere uitwerking daarvan keren de uitdrukkingen terug die in vs 16 en 17 gebezigd zijn (zie aldaar). ופארכם על־ראשׁיכם ונעליכם ברגליכם is een copulatieve nominale omstandigheidszin (JOÜON *Gr* § 159 *d*). Deze houding van de ballingen moet gezien worden als het gevolg van diepe verslagenheid: ze zullen te zeer overweldigd zijn door smart om aan uiterlijk rouwbetoon te denken. Ten slotte wordt nog gezegd ונמקתם בעונתיכם; dezelfde zegswijze vinden we ook in 4 : 17: de Niph.

van מקק met de betekenis „verfaulen, verkommen", „decay, rot away" (KÖHLER) met ב instrumentalis (vgl. ook Lev. 26 : 39); ונהמתם איש אל אחיו, het verb. נהם betekent „grommen" van een leeuw (Jes. 5 : 29, Spreuk. 28 : 15), maar ook, zoals hier en in Spreuk. 5 : 11 „kermen". Al zal er dus van het gebruikelijke rouwbetoon geen sprake wezen, de ballingen zullen toch wel tegenover elkaar door een zacht gekerm uiting geven aan hun verscheurende smart.

24 Thans wordt weer het woord van Jahwe zelf weergegeven, waarin tegenover de ballingen over Ezechiël in den derden persoon wordt gesproken. Hij zal voor hen zijn למופת. Ook in 12 : 6 zegt Jahwe dat Hij Ezechiël stelt tot een מופת voor het huis Israëls; over de betekenis van het woord zie men aldaar. Het heeft hier eveneens den eenvoudigen zin van „symbool", „zinnebeeld", en dat is ook het geval in vs 27. De profeet is voor zijn volksgenoten een zinnebeeld in zijn gedrag: zij zullen net zo doen als hij בבאה *wanneer het komt;* het femininum, dat hier het onbepaalde neutrum aanduidt, ziet zakelijk op den ondergang van Jeruzalem. En dan zullen zij weten wie Jahwe is, de Rechtvaardige die de zonden bezoekt en zijn bedreiging zonder mankeren volvoert (men zie ook 23 : 49; evenals daar en in 13 : 9 heeft de zo vaak voorkomende zegswijze naast יהוה ook אדני; wel ontbreekt dit in twee handschriften bij KENNICOTT, uit assimilatie aan de gebruikelijke formule te verklaren, alsmede in de LXX, maar dit is geen reden het met BH niet voor oorspronkelijk te houden).

vs **19—24** Op de vraag van Ezechiëls medeballingen welke betekenis zijn zo opvallend gedrag voor hen mag hebben antwoordt hij met een boodschap die hij in opdracht van zijn hemelsen Zender hun heeft over te brengen, en wel, dat Deze zijn tempel, waarop zij zo trots zijn en waarin zij hun sterkte zoeken, die hun zo dierbaar is als aan Ezechiël zijn vrouw, en waarnaar het heimwee van hun ziel uitgaat, gaat ontheiligen, waarbij ook de door hen in Jeruzalem achtergelaten kinderen geweIddadig om het leven zullen komen; en dat zij dan, evenals Ezechiël, geen uiterlijk rouwbetoon zullen doen zien (zij zullen het benedengedeelte van hun gelaat niet bedekken, geen treurbrood eten, hun hoofden met hun hoofddoeken bedekt en hun sandalen aan de voeten houden, geen rouwklacht aanheffen, geen geween laten horen); zij zullen om hun ongerechtigheden wegkwijnen, en alleen maar tegenover elkaar door een zacht gekerm uiting geven aan hun diep ingrijpende smart. Ezechiël is in zijn doen voor hen een symbool: als het aangekondigde gebeuren komt zullen zij doen zoals hij. En dan zullen zij weten wie de HEERE is, de rechtvaardige God, die de zonde niet ongestraft laat.

vs 25—27 Een bizonder woord tot den profeet

25 Nu richt Jahwe nog een apart woord tot Ezechiël. Deze wordt daarbij toegesproken met ואתה בן־האדם, zoals een enkele maal meer het geval is, zie 3 : 19; 4 : 1; 5 : 1; 21 : 11, 19, 24. Het herhaaldelijk voorkomende בן־אדם (zie bij 2 : 1) wordt voorafgegaan door het nadrukkelijke ואתה: de persoon van den profeet treedt hier bizonder naar voren. Het vragende הלוא heeft de kracht van een bevestiging: *voorwaar* (zie GES-K § 150 *d*, JOÜON *Gr* § 161 *c*). BEWER in BH[3] noteert hierbij *frt l* תאלם impf. Niph. v. אלם met de betekenis: stom

zijn, niet kunnen spreken. Hiervoor is geen enkele tekstkritische grond; het is een volkomen willekeurige conjectuur. Weliswaar wordt in vs 27 melding gemaakt van een periode van stilzwijgen bij den profeet, maar er is geen reden het beginpunt daarvan hier door den tekst te laten aangeven, terwijl deze zelf daartoe geen aanleiding geeft. מעוז „Zufluchtstätte, Bergfeste", „place of safety, mountain-fort" (KÖHLER); מְשׂוֹשׂ „vreugde", verbonden met תפארתם „pracht, luister", *de luister, waarin zij zich verheugen;* מחמד עיניהם zie bij vs 16, vgl. ook vs 21; מַשָּׂא נַפְשָׁם volgens KÖHLER: „Sehnsucht ihrer Seele", „longing of their soul", *het verlangen van hun ziel* — al deze uitdrukkingen hebben betrekking op den tempel; vgl. vs 21. Daaraan wordt nog toegevoegd בניהם ובנותיהם. Volgens ROTHSTEIN in BH², en voorts HITZIG, BERTHOLET (KHC), KRAETZSCHMAR, HERRMANN, COOKE, SCHUMPP, ZIEGLER zouden deze woorden misschien (of zeker) als een insluipsel uit vs 21 geschrapt dienen te worden. Maar dit is allerminst zeker. Wel bestaat er een verband met vs 21, doch alleen in zoverre dat de dag, waarvan in dit vers sprake is, duidelijk vereenzelvigd wordt met het tijdstip waarop gebeurt wat in vs 21 is aangekondigd. בניהם ובנותיהם wordt asyndetisch met het voorafgaande verbonden; het is in geen geval als appositie bedoeld. Maar het is niet noodzakelijk met BEWER in BH³ er een ו ter verbinding bij te voegen.

26 ביום ההוא grijpt terug naar ביום in het vorige vers. Strikt genomen kan het niet dezelfde dag zijn, want er moest in elk geval wel enige tijd verlopen tussen den val van de stad en de overbrenging van het bericht. BERTHOLET (HBAT) is van oordeel dat het wel dezelfde dag is, maar concludeert daaruit dat Ezechiël zich dus niet in Babel, maar in een plaats in de nabijheid van Jeruzalem bevond — tegen de uitdrukkelijke gegevens dat de profeet tot de Gola behoorde. HERRMANN zoekt de moeilijkheid te ontgaan door vs 26 eenvoudig voor een later toevoegsel te houden. Maar de moeilijkheid is toch in wezen zo groot niet; men behoeft יום niet in den eigenlijken zin van dag te verstaan, maar men kan het ruimer opvatten als de tijd, waarin de bedoelde gebeurtenissen plaats vonden. Zo reeds KIMCHI (zie FISCH), voorts HITZIG, KEIL, VON ORELLI, DAVIDSON, ook nog BERTHOLET in KHC, e. a. Wat is onder הפליט te verstaan? Een enkele, als TROELSTRA, meent dat het woord hier als een collectivum moet worden opgevat, iets wat op zichzelf genomen wel mogelijk zou zijn (zo ook HERRMANN), maar met verreweg de meesten is aan een enkel persoon te denken; het bepalend lidwoord is dan hieruit te verklaren dat voor het Hebreeuws bewustzijn op den voorgrond staat de bepaalde persoon die op dat ogenblik kwam (naar het bekende voorbeeld van Am. 5 : 19, zie GES-K § 126 *r*; vgl. overigens ook JOÜON *Gr* § 137 *n*), in onze taal echter *een vluchteling.* Van de komst van dezen vluchteling wordt eveneens gewag gemaakt in 33 : 21. Of we dezen vluchteling moeten houden voor iemand die op eigen gelegenheid na den ondergang der stad heeft weten te ontkomen, of hem, met TROELSTRA, moeten rekenen tot een groep die in ballingschap naar Babel werd gevoerd is niet uit te maken. In elk geval is het een ooggetuige, die bericht brengt van het gebeurde. לְהַשְׁמָעוּת אזנים: in הַשְׁמָעוּת hebben we een evenals in het Aramees met den uitgang ־וּת gevormden inf. cstr. Hiph. te zien (JOÜON *Gr* § 88 M *j*); letterlijk: „voor het doen horen van de oren", d. w. z. *tot het brengen van bericht.*

27 ביום ההוא zal hier wel precies hetzelfde tijdstip wezen als dat van het vorige vers. Uit יפתח פיך is af te leiden, dat er een periode is voorafgegaan, waarin Ezechiël niet heeft gesproken, d. w. z. geen profetische uitspraken heeft doen horen; men vgl. hierbij wat in betrekking tot 3 : 26, 27 is gezegd. Een kleine moeilijkheid levert את־הפליט op. BEWER in BH[3] meent dat de tekst gewijzigd moet worden, maar hij is niet zeker of את in אל veranderd, dan wel de ו vóór תדבר moet geschrapt worden. Ook BERTHOLET (HBAT) deelt die onzekerheid, maar zijn conclusie dat dit „den Eindruck des Glossatorischen" versterkt, is niet juist. Men kan den MT zeer goed verklaren, en zelfs op verschillende manieren. Zeer velen vatten את op als een aanduiding van gemeenschap en gelijktijdigheid: zodra de vluchteling komt en zijn bericht overbrengt, krijgt ook de profeet weer de gelegenheid om zijn profetisch woord te doen horen. COOKE interpreteert את als „in conversation with", HANS SCHMIDT als „dem Flüchtling gegenüber". Maar waar het op aankomt is duidelijk; de verschijning van den vluchteling betekent voor Ezechiël het einde van een periode van stilzwijgen. Dan zal hij weer spreken en niet langer zwijgen (over de betekenis van het verb. אלם, dat hier in het impf. Niph. wordt gebruikt zie men bij 3 : 26). Dit is niet het eindigen van een aphasie, maar van een periode waarin hij geen woord Gods heeft mogen doen horen. Wanneer deze periode is begonnen, wordt niet gezegd; maar, aangezien de profeet blijkens vs 20—24 nog een woord Gods aan zijn volksgenoten heeft overgebracht, is het aannemelijk dat hij daarna gezwegen heeft, misschien nog na hun ook te hebben medegedeeld wat Jahwe hem volgens vs 25—27 heeft geopenbaard. Hierdoor zal hij voor zijn medeballingen een „zinnebeeld" zijn (zie over de betekenis van מופת bij vs 24), en zij zullen weten wie Jahwe is (als in vs 24 en elders). De waarachtigheid van het woord Gods en van de daarin verkondigde rechtvaardige vergelding voor de begane zonde wordt in den persoon van Ezechiël verzinnebeeld.

vs **25—27** Nu komt er nog een woord Gods tot den profeet persoonlijk: als het werkelijkheid wordt wat hij zo pas zijn medeballingen heeft moeten verkondigen, als God hun ontneemt waarop zij hun veiligheid gebouwd, waarin zij hun vreugde gevonden hebben, waarnaar het verlangen van hun ziel uitgaat (den tempel), alsmede hun in Jeruzalem achtergebleven zonen en dochters, dan zal er een vluchteling tot hem komen tot het brengen van bericht. En dan zal, bij de komst van dezen vluchteling Ezechiël, die verder al den tijd van de belegering heeft moeten zwijgen, weer in de gelegenheid gesteld worden om het woord des HEEREN te verkondigen. Ook hierin zal hij een zinnebeeld zijn om hun de waarachtigheid en rechtvaardigheid Gods te doen beseffen.

Hiermee is de werkzaamheid van Ezechiël tot een keerpunt gekomen. Hem rest voorlopig niets anders dan te wachten tot de boodschap van den val van Jeruzalem is gebracht. Daarna ligt een nieuwe en belangrijke taak vóór hem: de verkondiging van herstel, die in hfdst. 33—48 te boek gesteld is. De tussenruimte, in de hfdst. 25—32, wordt gevuld met profetieën in betrekking tot een aantal niet-Israëlietische volkeren.

INHOUD